

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



TESIS DOCTORAL

**El constitucionalismo puertorriqueño: "persona" y "libertad",
derechos humanos y cristianismo en la carta de derechos de la
Constitución de 1952**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Waddy Mercado Maldonado

Directores

Manuel Maceiras Fafián

Javier Bustamante Donas

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
PROGRAMA DE DOCTORADO
FILOSOFÍA, CIENCIAS DE LA CONDUCTA Y SOCIEDAD
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



EL CONSTITUCIONALISMO PUERTORRIQUEÑO
“PERSONA” Y “LIBERTAD”, DERECHOS HUMANOS Y CRISTIANISMO
EN LA CARTA DE DERECHOS DE LA CONSTITUCIÓN DE 1952

Tesis presentada para la obtención del grado de doctor por la Universidad Complutense de
Madrid

Doctorando: Waddy Mercado-Maldonado

Director: Dr. Manuel Maceiras Fafián

Co-director: Dr. Javier Bustamante Donas

2015

DEDICATORIA

A Ti mi Dios,

que infundiste el don de la Fe en aquellos que destinaste fueran mis progenitores, y has querido, por medio del Bautismo, que yo sea tu hijo amado

A ti madre, que no escatimaste sacrificios y renunciaciones personales para edificar en tus hijos corazones misericordiosos y sensibles. A ti padre, de quien aprendimos a hablar bien de los demás, y si no, no hablar. A mis queridos hermanos, Judith, de feliz memoria, Chio, Tito, y Pepe y toda mi familia, por vivir la hermandad como don de Dios

A ti esposa querida, que has sido inspiración y dínamo en mis momentos de prueba, y me has animado a llegar al final de esta gesta recomendándome el confiar sólo en Él

A la memoria de Don Jaime Benito Fuster Berlingeri. Cualquiera diría que éste me ha susurrado al oído respondiendo a todo aquello que me preguntaba sobre el cómo él lo “creía”

AGRADECIMIENTOS

HONRO: A la Familia Salesiana de Don Bosco: P. Jesús Hernández Martínez por sembrar en mí el gusto y el amor por la Filosofía; P. Mario A. Leonardo Hernández, por hacerme comprender que soy hijo amado del Logos; P. Mario Borgonovo (QEPD) por introducirme, sin él saberlo, al estudio del Derecho y la Filosofía. Su frase latina preferida “Veritas primum”, ha sido para mí, norte y ruta, tanto en mi desarrollo profesional, como en mi vida personal; P. Franklin Santana, por enseñarme con su ejemplar y ascética vida que “fe-razón” y “belleza-arte” constituyen al hombre en obra maestra y armoniosa de Él; P. Bruno Roccaro, con su fino intelecto, su vida frugal y pobre, han hecho de su cátedra de Filosofía un oasis de aguas puras, donde todo aquel que se ha nutrido de éstas, les ha llevado al Misterio; Sr. José Cabo (QEPD), que con su personalidad silenciosa pero atrayente, y sus cruces de San Benito como sacramentales obsequios, edificó en tantas personas espiritualidad salesiana y amor cristiano; P. Víctor Pichardo, por ser para mí referente de cómo vivir en “criterio oratoriano”; P. Wilfredo Calderón, guía espiritual y ejemplo de “trabajo y templanza salesiana”, el mismo ejemplo que infundió en mí, desde mis años de formación salesiana, el deseo de transitar la vida “ligero de equipaje” y con rectitud de intención; P. Miguel Rivera, de finos detalles siempre para conmigo, y sobre todo, el haber estado espiritualmente presente en la “vida para el cielo” de mis padres; P. Nicolás Navarro (P. Colacho), su alma musical y su vena poética dadas a él por Dios y su amistad y cercanía, me han llevado a reafirmar, en esta etapa de mi vida que “todo es armonía en el Amor”; P. José L. Gómez, animador por excelencia y visionario innato a quien debo, el haber calado en mí su constante chispa motivacional y su positivismo edificantes; P. Ángel Soto, como guía de conciencias, conociendo la psicología humana, y como experto en humanidad, buscando sembrar “transparencia” en el alma de quienes les hemos tenido como ejemplo de vida, ha dejado como estela, en nuestra existencia, a la “coherencia”, como valor.

HONRO: A mi Iglesia como Madre y Maestra y experta en humanidad: P. Adalín Rivera Sáez, más que Director del Depto. de Filosofía y Teología de la PUCPR, ha sido para mí, en este proceso investigativo, guía espiritual, crítico incisivo y clarividente, faro de luz, pero, ante todo, animador y sutil amigo; Sor M. Alba Bonilla Rodríguez, OP, como directora del Santuario Nuestra Señora del Rosario de Fátima de Puerto Rico, en Guánica, puso a nuestra disposición espacios físicos de la Casa Madre de las Hermanas Dominicas del Rosario de

Fátima, donde a manera de museo se custodian referentes personales de Madre Dominga, y en medio de los cuales se respira el “olor de santidad” y espiritualidad de esta insigne fundadora puertorriqueña; y, a su vez, sólo por gracia divina, allí sentí paz, afiné sentidos y llené pulmones para, con ese mismo olor de Dios, afinar ideas y concluir este trabajo; Sor Marianita López Carrión, OP, por su constante ánimo esperanzador no empecé las circunstancias, en ocasiones adversas, con su gran fe y determinación, Dios hizo alcanzables las metas; Jesús Quintana Rivera, con su inigualable pericia contribuyó en afinar el texto definitivo de este trabajo, considerando los estándares de rigurosidad técnica y científica. Acercarse a este documento le ha hecho pensar en retomar lo iniciado en su carrera profesional y darle punto final; Don Tony Torres Torres, primer yaucano que conocí a mi llegada a Yauco, y cuya altivez ciudadana me hizo comprender la esencia del “espíritu” de esta gran ciudad; Don Marcelino Vázquez Vega, visionario comunicador y ente de cultura que ha sabido armonizar ambos atributos para el bien de otros, incluyéndome; Sra. Migdalia Echevarría, por su deseo de bien; Dra. Enid Miranda, por su espíritu coordinador.

HONRO: A la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid: Dr. Manuel Maceiras Fafián, nunca me dejó solo en los momentos más álgidos de este proceso de constante aprendizaje, así como el haber sido para mí norte seguro e inspiración para abordar la “nueva visión de mundo y del ser humano que introduce el cristianismo”, y por haber sido sutil crítico y dilecto sugerente para llevar a feliz término esta gesta querida y añorada; Dr. José M. Marinas Herreras, su altísimo sentido del deber y su entereza moral, unido a su gran compromiso con la Academia, hicieron que en la etapa más crucial de mi presentación no escatimara recursos, posibilidades y hasta sacrificios, propiciando así, el yo poder llegar a la meta trazada; Dr. Javier Bustamante Donas, gracias por haber aceptado el ser codirector de esta tesis y haber robustecido con su sapiencia y experiencia, como estudioso del Derecho, este trabajo doctoral; Dra. Carmen Labrador, su acertado juicio y su tiempo invertido dando cuerpo e ilación lógica al formato del trabajo, han redundado en ser determinantes sus valorativas a favor del texto final; Dr. Luis Méndez Francisco, desde el primer momento fue para mí agudo e incisivo mentor, así como mecenas bibliográfico e intelectual guía.

TABLA DE CONTENIDO

DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
RESUMEN	xv
ABSTRACT	xvii
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO 1 CONSTITUCIÓN Y CONSTITUCIONALISMO	29
1.1 Definición de Constitución	29
1.2 Definición de Constitucionalismo	31
1.3 ¿Nacionalismo o universalismo?	34
1.4 Dilema de los fines: ¿economía o ética?	36
1.5 Dilema de los medios: ¿pragmatismo o retórica?	37
1.6 Dilema de los resultados: ¿libertades modernas o libertades posmodernas?	39
1.6.1 La interpretación constitucional	43
1.6.2 La crisis de la concepción constitucional clásica	46
CAPÍTULO 2 EL CONSTITUCIONALISMO DE PUERTO RICO	49
2.1 Antecedentes históricos	49
2.2 Las instituciones gubernativas del Derecho Indiano	52
2.3 Las Primeras Constituciones	57
2.3.1 La Constitución de Cádiz	57
2.3.2 La Constitución de 1837	59
2.3.3 La Constitución de 1845	60

2.3.4	La Constitución de 1869	60
2.3.5	La Constitución de 1876	61
2.4	Precedentes inmediatos a la Carta Autonómica	63
2.5	El Régimen Autonómico	64
2.6	Nuevo orden que lleva a la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos	66
2.7	El mundo colonial de fines de siglo XIX	69
2.7.1	Antecedentes de la Ley Jones	71
2.7.1.1	Análisis del texto final de la Ley Jones referente a Carta de Derechos y ámbito de aplicación de la ley	73
	Artículo 1. (El ámbito de aplicación de la ley)	73
	Artículo 2. (La Carta de Derechos)	73
2.8	La crisis del colonialismo (1933-1940)	76
2.9	La Asamblea Constituyente	86
2.9.1	La Carta de Derechos y su análisis al interno de la Asamblea Constituyente	89
2.9.1.1	Visiones filosóficas e ideas sobre la Carta de Derechos	90
	La dignidad e igualdad del ser humano: La sección 1 del Artículo II	92
	El sufragio: La sección 2	95
	La libertad de culto y la separación de la Iglesia y el Estado: Las secciones 3 y 5 del Artículo II y la sección 9 del Artículo VI	96
	Las libertades de expresión, reunión y petición: La sección del Artículo II	99
	El derecho a la educación: La sección 5 del Artículo II	102
	La libertad de asociación: La sección 6 del Artículo II	103

Las garantías del debido proceso de ley, la igual protección de las leyes; la integridad de los contratos y el hogar seguro: La sección 7 del Artículo II	104
El derecho a la protección a la honra, la reputación personal y la vida privada o familiar: La sección 8 del Artículo II	106
El derecho a la inviolabilidad del domicilio y la comunicación electrónica; la protección contra detenciones arbitrarias: La sección 10 del Artículo II	107
Derechos del acusado: La sección 11 del Artículo II	108
Los derechos contra los castigos crueles e inusitados y la legislación ex post facto: La sección 12 del Artículo II	108
Los derechos del trabajador: Las secciones 11, 17 y 18 del Artículo II	109
Derechos adicionales no expresamente enumerados: La sección 19 del Artículo II	113
Los nuevos derechos humanos: La sección 20 del Artículo II	114
2.10 Informe Carta de Derechos 1952 y su enfoque filosófico-jurídico	116
2.10.1 Delimitación de los conceptos “persona” y “libertad”.	116
CAPÍTULO 3 EL CONCEPTO DE PERSONA	153
3.1 Definición del concepto	153
3.1.1 Síntesis conceptual en el pensamiento de la patrística griega	154
3.2 La doctrina de Santo Tomás de Aquino	155
3.2.1 Persona y racionalidad	158
3.3 El concepto de persona en la filosofía moderna	160
3.3.1 La persona en Kant	160
3.3.2 La dignidad del hombre	161
3.3.3 El respeto como imperativo de la ley moral	164
3.4 Filosofía del hombre en Hegel	166

3.4.1	Nueva imagen del hombre y su mundo	166
3.4.2	Reconocimiento como inclusión: Legado democrático de la filosofía política de Hegel	167
3.5	El pensamiento poscartesiano	169
3.6	El concepto de persona abordado por pensadores contemporáneos	169
3.6.1	Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler	169
3.6.2	Persona, sociedad y economía en Jacques Maritain, según Sergio Fernández Aguayo	175
3.6.3	La persona es un ser esencialmente ético y dinámico, según Francisco Vázquez Fernández	178
3.6.4	El concepto de persona y la perspectiva de la moral en el pensamiento contemporáneo en Martín Rhonheimer	186
3.6.5	La persona humana en el pensamiento de Ignacio Falgueras Salinas	190
3.6.6	El concepto de persona en la ética Scheleriana según Octavio Nicolás Derisi	194
3.6.7	Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo	196
3.6.8	La filosofía personalista de Karol Wojtyla	201
3.6.9	Nueva visión del mundo y del ser humano que introduce el cristianismo, según Manuel Maceiras Fafián	208
3.6.9.1	Ontología creacionista	208
3.6.9.2	Antropología de la libertad	209
3.6.9.3	Interpretación sociológica de la existencia	210
3.6.9.4	Interpretación histórica de la realidad	211
3.6.9.5	Sentido de la muerte	212

3.6.9.6 Interacción de conocimiento y trabajo	212
CAPÍTULO 4 EL CONCEPTO DE LIBERTAD	215
4.1 Definición del concepto	215
4.2 La existencia de la libertad. El determinismo	216
4.3 La distinción kantiana de naturaleza y libertad	217
4.3.1 Libertad en Kant	217
4.4 Libertad e integración política en Hegel	221
4.4.1 El concepto de <i>Sittlichkeit</i>	221
4.5 El liberalismo absoluto de Sartre	226
4.6 El concepto de libertad abordado por pensadores del siglo XX hasta nuestros días	228
4.6.1 El tema de la libertad en Adela Cortina	228
4.6.2 El tema de la idea liberal de la libertad en Victoria Camps	230
4.6.3 El tema de la libertad y sus alcances en el pensamiento de José Ramón Ayllón	231
4.6.4 El problema de la libertad en el pensamiento de Franz von Krutschera	232
4.6.5 La libertad como valor de responsabilidad en el pensamiento de Germain Grisez	234
4.6.6 La libertad como autonomía absoluta según José M. Barrio	236
4.6.7 La idea de persona y de la libertad en el pensamiento de Robert Spaemann	239
4.6.8 La libertad como fundamento de la ética cristiana de Eduardo López Azpitarte	240
4.6.9 La libertad en el pensamiento ético de Joseph Ratzinger	241
4.6.9.1 Libertad como filosofía del Logos	243
4.6.9.2 Libertad y política	245

4.6.9.3 Libertad contemporánea	247
4.6.9.4 Libertad y verdad	248
CAPÍTULO 5 EL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS	249
5.1 Definición del concepto	249
5.2 Derechos humanos y derechos naturales	252
5.3 Derechos humanos y derechos fundamentales	253
5.3.1 El espíritu del “ <i>droits fondamentaux</i> ” francés	254
5.4 Derechos humanos y derechos subjetivos	255
5.4.1 Derechos humanos y derechos públicos subjetivos	257
5.5 Derechos humanos y derechos individuales	258
5.5.1 El “ <i>individual rights</i> ” anglosajón	259
5.5.2 Como “ <i>Civil Liberties</i> ” o “ <i>Civil Rights</i> ”	260
5.6 Los derechos humanos y la Ley Natural	263
5.6.1 La ley natural en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino	263
5.6.2 La ley natural y la teoría iusnaturalista	266
5.7 La Declaración de Derechos de Virginia	269
5.8 La Declaración Francesa de los Derechos del Hombre	271
5.9 El sentido de positivación de los derechos fundamentales	273
5.10 La fundamentación de los derechos humanos	279
5.11 Valoración positiva de las declaraciones de derechos y preámbulos constitucionales	281
5.11.1 La persona humana y sus derechos	282

5.12	Valor supra-constitucional de las declaraciones de derechos	284
5.13	Valoración positiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas	287
5.13.1	La constitucionalización de los derechos fundamentales	294
5.13.2	La internacionalización de los derechos fundamentales	301
5.14	Los derechos humanos y la teoría de acción comunicativa en Habermas	306
CAPÍTULO 6 DIGNIDAD HUMANA, DERECHOS HUMANOS Y CRISTIANISMO		313
6.1	La dignidad del hombre en el cristianismo	313
6.1.1	La dignidad humana en el magisterio de la Iglesia católica	315
6.2	La dignidad humana en la filosofía práctica de Kant	320
6.2.1	Individuo y derecho en Kant	323
6.3	La dignidad de la persona humana según el Catecismo de la Iglesia Católica	325
6.3.1	La libertad del hombre	328
6.4	Derechos humanos y cristianismo	332
6.4.1	Influencia decisiva de la Escuela de Salamanca y los derechos humanos	338
CONCLUSIONES		343
BIBLIOGRAFÍA		355

RESUMEN:

A través de la historia el mismo hombre se ha preguntado sobre la importancia del ser humano y sobre todo lo que puede afectarlo, de ahí que Sócrates insistiera en la necesidad del autoconocimiento de cada hombre para abrir el horizonte de humanización desde el pensamiento. Esa importancia por el ser humano ha propiciado que el tema de su dignidad humana sea centro de atención en diferentes campos de reflexión debido a que se dirige directamente a intereses comunes de toda la humanidad; el cristianismo no ha sido la excepción en cuanto a la reflexión sobre la dignidad humana, por el contrario, ha tomado este tema como uno de los pilares de su misión, ya que el trabajo por el respeto de la dignidad del hombre responde a la frase “Ama a tu prójimo como a ti mismo”; o, cónsono con Kant en su imperativo categórico de “trata a la persona como quieres que te traten”; o, sin menos importancia, el pensamiento de Hegel, para quien reconoce en el otro una libertad igual para los demás, *reconociendo* al otro, a su vez, como libre, y siendo esta libertad realizada en el mundo familiar, en el trabajo y en las instituciones del Estado, y en el derecho de asociación y de organización de donde parte su fundamento para expresar firmemente que “no podemos vivir aislados sino en convivencia con el otro, dando paso a la *ciudad* como lugar de convivencia”. Sostienen dichas frases, en gran medida, los pilares para fundamentar en materia de derechos humanos la vida colectiva de los pueblos regida por el Bien Común, y, por otro lado, representan el desafío al que el cristianismo incita a enaltecer la dignidad de todos los hombres por más humildes que sean, puesto que cada uno de estos deben ser tratados como lo son: *imagen y semejanza de Dios y no como un simple objeto de producción*. Es más que significativo afirmar que la influencia de dichas frases y pensadores han incidido grandemente para que, como sección primera en el Informe de Carta de Derechos de la Constitución de 1952 comience ésta acentuando que “la dignidad del ser humano es inviolable”, y que, como fundamento se haya, desde un primer momento, expresado que el propósito de dicha sección fuera fijar claramente como base consustancial de todo lo que sigue el principio de la dignidad del ser humano y, como consecuencia de ésta, la igualdad esencial de todas las personas dentro del sistema constitucional puertorriqueño a partir de la nueva visión en materia de derechos que lapida la Carta de Derechos de 1952. Ha sido punto de partida para el análisis del concepto de “persona” la definición de Boecio, donde definió la persona humana como “*sustancia individual de naturaleza racional*, y la cual Santo Tomás de Aquino adopta y amplía teniendo en cuenta el pensamiento de la patrística griega en cuanto a racionalidad y, utilizando

éste la inteligencia como contenido de la dignidad de la persona, eleva ésta a casi rango de definición: “*Persona est id quod est perfectissimum in tota natura*”. La importancia de los conceptos de persona y libertad frente a otros conceptos que puedan definir al ser humano es relevante. La persona es la que tiene la plenitud de derechos, concretamente el de la dignidad y por tanto el de la vida; la libertad como atributo irremplazable en la persona, y la máxima de Aristóteles que “el hombre libre es causa en sí mismo” hacen de ésta, como expresa Maceiras que el ejercicio de nuestra libertad es el recurso que esclarece dudas, libera de incertidumbres y habilita fines y proyectos para realizarse en la historia como seres dependientes y responsables de nosotros mismos. Al considerar a los conceptos “persona” y “libertad” que van de la mano, ya que la dignidad humana en el hombre, como dice Ernest Bloch “es en la actualidad el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona”, esta afirmación se ha convertido en base irrenunciable de análisis y objetivo planteado en el presente trabajo doctoral el que hasta qué punto la concepción francesa del “*droits fondamentaux*” frente al “*individual rights*” anglosajón han incidido, por un lado, en la nueva visión de los derechos humanos con alcance universal, y por otro, éstos derechos abordados y definidos en el momento en que la Asamblea Constituyente de 1952 constituye la Comisión de Carta de Derechos para esbozar lo que sería finalmente su alcance en materia de derechos individuales y fundamentales, ¿con qué visión o espíritu finalmente fueron acogidos y al pueblo formado?

PALABRAS CLAVE:

Constitución, constitucionalismo, derechos humanos, dignidad humana, persona, libertad, cristianismo

ABSTRACT:

Throughout history mankind have asked the importance of human being and everything that can affect him, from there Socrates insisted on the necessity of auto-knowledge of each man to open the horizon of humanization from his mind. This importance for human being has conducted the theme of human dignity to be the center of attention in different fields of reflection because it is directed towards common interests of all humanity; Christianity has not been an exception within a reflection about human dignity, in the contrary, it has taken the theme as one of the pillars of its mission due to the work for respect to human dignity in response to the phrase “Love your neighbor as yourself”, or, as Kant in his imperative category “treat a person the way you want to be treated”, or with not less importance, the thought of Hegel, who recognizes in the other a liberty equally to others, recognizing the other’s freedom and this freedom being realized in a familiar world, at work and the institutions of State, the right of association and organization where the foundation to express firmly that “we cannot live away but together with one another, giving space towards the city as a place for one another.” This phrases sustain in a way, the foundations within human rights the collective rights of people determined by Common Rights, and, in the other way, they represent a challenge which Christianity urges to praise dignity of all mankind even if they are the most humble ones, because each one should be treated as whom they are: image and similarity of God and not as an object of production. It is more than significant to reaffirm that the influence of this phrases and thinkers have affected greatly so that the first section in the Report of the Letter of Rights on the Constitution from 1952 started putting an accent to “the dignity of human being is inviolable”, and, as a fundament has since the very beginning expressed that the purpose of this section is to state clearly as a consubstantial base of everything that follows the principle of human dignity, and as consequence of these, essential equality of all people within the constitutional system of puertorrican since the new vision in a matter of rights which are stoned in the Letter of Rights from 1952. The importance of the concepts of people and liberty within other concepts that can define human being is relevant. The person is the one that has all the rights, concretely the one of dignity and because of that, the one of life; freedom as an irreplaceable attribute in a person, and the maximum of Aristoteles that a “free man is cause of himself” makes out of this like Maceiras expresses that the exercise of our liberty is a recourse that enlightens doubts, liberates uncertainty and habilitates the end and projects to be realized within the history as dependents and responsible

oneself. As we consider the concepts of “*person*” and “*freedom*” which go together, because human dignity, as Ernest Bloch says “is actually the point of reference of all faculty that is directed towards the recognition and affirmation of the moral direction of a person”, this affirmation has turned into a base of an analysis that you cannot resign and a planted objective at this present doctoral work up to a point that the French concept of “*droits fondamentaux*” in front of “*individual rights*” have fallen into, in a way, a new vision of human rights reachable in an universal way and in the other hand, this rights approachable and defined at a time that the Constituent Assembly of 1952 constitutes the Commission of the Letter of Rights to emboss what finally would be within the range in a matter of individual and fundamental rights, with what vision or spirit were these finally received and people formed?

KEYWORDS:

Constitution, constitutionalism, human rights, human dignity, person, liberty, christianity

INTRODUCCIÓN

Este trabajo investigativo titulado “El Constitucionalismo puertorriqueño. Persona y Libertad, Derechos Humanos y Cristianismo en la Carta de Derechos de la Constitución de 1952” se somete como último requisito del Programa Doctoral de Filosofía, Ciencias de la Conducta y Sociedad, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid.

El título del presente trabajo invita a abordar, exponer y analizar conceptos determinados, como son: persona, libertad, derechos humanos y cristianismo, dentro de un contexto, por un lado, jurídico, y por otro cultural-antropológico como pueblo puertorriqueño, y con el cual nos hemos propuesto indagar el uso y significado de éstos desde varios objetivos y frentes, frutos del devenir histórico y de las influencias del pensamiento “moderno” y “contemporáneo” que han incidido, no de forma solapada –como pudieran pensar constitucionalistas del patio- sino influencias que han propiciado un pensar particular, un obrar teniendo parámetros morales y éticos, éstos, a mi entender, y como se verá, marcados por la impronta del cristianismo.

Como primer objetivo en el presente trabajo, está, y cónsono con la acepción de los conceptos a analizarse, establecer de plano que, como dijera antes, desde el punto de vista jurídico, y en particular, del Derecho, la Constitución como la Ley fundamental de un Estado que define el régimen básico de los derechos y libertades de los ciudadanos y de los poderes e instituciones de la organización política, -como comienzo en el Capítulo Primero delimitando su definición- no ha sido la excepción en nuestro ordenamiento constitucional puertorriqueño. Así, a su vez referente al término Constitucionalismo, y cómo su acepción nos lleva a éste a considerarlo como el sistema político regulado por un texto constitucional donde su ideología es partidaria de ese sistema político. De ahí, considerar en el propio Capítulo Primero hacer un recuento histórico de los fundamentos ideológicos del constitucionalismo a partir de los siglos XVII y XVIII donde se produce una intensa y profunda elaboración de ideas humanistas, democráticas y libertarias, que a su vez han influenciado grandemente en la configuración de lo que somos como Pueblo.

Un segundo objetivo en este análisis inicial es, a modo teórico, exponer y presentar como génesis del constitucionalismo moderno los hechos históricos, por un lado, de la Revolución francesa y norteamericana, y por otro lado, hasta qué punto dichos acontecimientos han incidido en los nuevos paradigmas de las libertades y los respectivos derechos humanos, hasta llegar a analizar

más en detalle el constitucionalismo de Puerto Rico en el Segundo Capítulo. Por lo tanto, es más que meritorio abordar y exponer los antecedentes históricos, y específicamente la influencia del constitucionalismo español durante las primeras décadas del siglo XIX, y más en concreto, el “absolutismo monárquico”, el racionalismo y el reformismo del siglo XVIII y el desarrollo de una burguesía intelectual española, para preguntarnos, hasta qué punto, dichas influencias han marcado la forma y manera de entender como Pueblo los conceptos de persona, libertad, derechos humanos, como se pretende analizar, y como hemos planteado al comienzo de esta Introducción.

Como parte de este segundo objeto trazado, es imprescindible *comparar* –aunque dicen que las comparaciones no son buenas- lo que busca el constitucionalismo español con sus respectivas constituciones en las diversas etapas históricas del mundo colonial de fines de siglo XIX en Puerto Rico, frente a los derechos reflejados en la Carta de Derechos, tanto con la Ley Foraker y la Ley Jones, y cómo esta última merece ser abordada en el mismo Capítulo Segundo, tanto teniendo en cuenta el análisis del texto final de la misma y el ámbito en su aplicación.

Considerando la crisis del colonialismo entre 1933 a 1940, un tercer objetivo aflora en mi trabajo, como es analizar y reseñar, por un lado, el hecho histórico como consecuencia de la crisis del colonialismo, unido al proceso del pueblo en materia de internalizar para ese momento los derechos y las libertades con sacrificio ganadas, y por otro lado, el pensamiento y espíritu en ciernes de “culminar” visiones y concepciones, para ese momento decadentes y huérfanas de las nuevas visiones democráticas y libertarias impulsadas por el –como las llamo en el Capítulo Quinto- “espíritu del *droits fondamentaux* francés” y el “*individual rights* anglosajón”.

Ese choque de concepciones y visiones me lleva a analizar las razones por la cual en ese momento, los precursores y forjadores de visionarlo de otra forma y manera, concibieron la idea de una Asamblea Constituyente, y quien trajo como documento base al interno de la misma la Carta de Derechos, inspirada en Declaración Universal de los Derechos del Hombre, en la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos, así como también en la Declaración de los Derechos del Hombre promulgada por Francia, y de las cuales abordo su análisis en el Capítulo Quinto sobre el concepto de derechos humanos.

Otro punto importante en mi análisis es el abordar el aspecto filosófico de la analizada Carta de Derechos y el comentario en ese momento histórico que de ésta hiciera nuestro constitucionalista Trías Monge: “Mientras las Cartas de Derechos de otros pueblos fueron producto de la presión, la sublevación y hasta la lucha derramando sangre para llegar a sus objetivos de libertad y protección, la Carta de Derechos de la Constitución de Puerto Rico se escribió al revés, de arriba para abajo, más por conciencia de los dirigentes de sus obligaciones hacia el pueblo que por reclamo del pueblo de sus derechos y prerrogativas”. De este comentario se puede percibir la falta de conciencia del Pueblo sobre sus derechos individuales que tan grandemente afectaba al puertorriqueño de la época y del cual produjo otro mal: la falta de conciencia también de sus derechos colectivos.

Sin embargo, como hago ver en mi análisis y abordando esta visión filosófica sobre la Carta de Derechos, el que se pudiera plantear como ilógico el que si era cierta esa falta de conciencia en el pueblo, cómo podría entenderse el que los constituyentes hayan puesto como sección primera, la máxima kantiana e impronta del cristianismo: “La dignidad e igualdad del ser humano” y la cual, de orden abordo con mayor extensión en el Capítulo Sexto, así como también las otras libertades, como son: de expresión, asociación, religiosas y de culto, entre otras.

No sin ambages, y dentro del propio Capítulo Segundo, me he dado a la tarea en el análisis del Informe Carta de Derechos de 1952, y abordando su enfoque filosófico-jurídico, el delimitar los conceptos de “persona” y “libertad” puesto que éstos, al ser concebidos con fuerza y naturaleza, y constitutivos en sí mismos como valor único, esa misma fuerza de éstos, no sólo ha propiciado, -como expresa Maceiras en el Capítulo Tercero- una nueva visión del mundo y del ser humano a partir de ellos mismos, sino como consecuencia del cristianismo. Sólo al particular reseño en este momento, -y la cual será abordada para su análisis luego- la Ponencia de Jaime Benítez Rexach sobre “Notas sobre cuestiones culturales y políticas en Puerto Rico”, para mí, de gran importancia, ya que de esta se pueden desprender, visión de mundo y sociedad (cosmovisión), consideraciones éticas y morales, influencias de pensadores, así como corrientes filosóficas y antropológicas determinadas. Sobre este particular, en cuanto a la importancia en mi análisis de la figura de Jaime Benítez Rexach debo exponer que, aún cuando la ponencia arriba mencionada, y, unido a otras consideraciones que se abordan en el Capítulo Segundo, en cuanto a delimitaciones filosóficas, dicho ángulo investigativo debe considerarse como parte de futuros

análisis, ya que, si bien es cierto, me he nutrido de material privilegiado que se encuentra en la Fundación Don Jaime Benítez Rexach de la Universidad de Puerto Rico, otra gran parte del mismo no se encontraba disponible al rigor investigativo, razón por la cual hago la salvedad.

Al igual que Jaime Benítez, tanto Luis Muñoz Marín como primer gobernador electo bajo la Constitución de Puerto Rico de 1952, como el Juez Jaime Benito Fuster Berlingeri –este más que nadie- han esbozado de una u otra manera el enfoque del pensamiento cristiano en sus trayectorias diversas; Muñoz, -como veremos-, en su Discurso Inaugural como primer gobernador puertorriqueño electo, y Fuster, como escritor, constitucionalista y hombre de fe.

Sobre este enfoque filosófico delimitando los conceptos de “persona” y “libertad”, debo señalar y precisar que, cónsono con la sugerencia que me hiciera el profesor Maceiras de incluir, tanto a Kant como a Hegel en este análisis, además de, el primero, ser abordado y expuesto su pensamiento sobre el concepto de persona en el Capítulo Tercero y sobre el concepto de libertad en el Capítulo Cuarto, de la misma forma, el segundo pensador, en los mismos capítulos, estos han sido tomados como referentes en dicha delimitación de conceptos. Kant ilumina sobremanera este análisis con su imperativo categórico de “trata a la persona como quieres que te traten”, como se verá más adelante; por lo propio, Hegel, quien reconoce en el *otro* una libertad igual a la tuya, reconociendo al otro, a su vez, como *libre*, y siendo esta libertad realizada en el mundo familiar, en el trabajo, y en las instituciones del Estado, y en el derecho de asociación y de organización de donde parte su fundamento para expresar firmemente que “no podemos vivir aislados, sino en convivencia con el otro, dando paso a la *ciudad* como lugar de convivencia.

Esta visión “a la vida en común” (comunidad) permea, -como veremos- como base y espíritu aglutinador en las mentes de los que constituirán la Comisión de Carta de Derechos, y ciertamente junto con la influencia del “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) hegeliano, y por otro lado, la Declaración Universal de los Derechos Humanos entronizará como faro de luz el concepto de *comunidad*, con un calificativo de universal, y sin ser la excepción en Puerto Rico. Sobre el particular, analizaré con más detenimiento lo expresado aquí en el Capítulo Quinto en el expósito sobre la valoración positiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Cumpliendo con el objetivo de delimitar los conceptos antes mencionados, referente al de *persona*, su definición es para mí sumamente importante, ya que –como menciono en el primer

párrafo respecto al mismo-, ésta es la que tiene plenitud de derechos, concretamente el de la dignidad y por tanto el de la vida. A su vez, importante en mi análisis es la definición dada por el filósofo Boecio que, a inicio de la Edad Media definió la persona humana como “sustancia individual de naturaleza racional”, definición que comento teniendo en cuenta la estructura del pensamiento, tanto latino como griego, visiones que parten, una de Occidente y otra de Oriente, con el acervo y riquezas que cada una de ellas proporcionan.

De ahí considerar y exponer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y entre otros, sus precisiones en cuanto a *persona y racionalidad*, valorativas que, como veremos, han incidido grandemente en pensadores contemporáneos, tales como: Ignacio Falgueras Salinas, Leonardo Polo, entre otros. No puede faltar en dicho análisis del Capítulo Tercero el sentido de *dignidad del hombre* en el pensamiento de Kant, con su principio fundamental: *Obra de tal modo que utilices lo humano, tanto en tu persona como en la persona del otro, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca meramente como medio*, el cual busca elevar a valor universal el “respeto”, como analizaré en detalles en el mencionado capítulo. De la misma forma, la filosofía del hombre en Hegel es también expuesta, ya que la misma contribuye a dar una nueva imagen de la persona y su mundo. Como se verá, por su parte, Hegel se le atribuirá como legado de su filosofía política, el “reconocimiento como inclusión” del hombre en la sociedad y en las esferas donde se relaciona, tales como: en el trabajo como obrero, en la ciudad como ciudadano, en comunidad como individuo, entre otras.

Este objetivo de análisis en cuanto a las visiones de uno y de otro, es de suma importancia, más aún, se ***considera el interrogante mayor, en materia filosófica, que anima nuestra investigación***. Ya que como referentes para auscultar convergencias entre los conceptos que nutren el título del trabajo; a saber, persona y libertad, derechos humanos y cristianismo, y teniendo, por un lado, como expuse antes, “respeto” en Kant y “reconocimiento” en Hegel, y por otro lado, “dignidad humana”, como se utiliza en la sección primera del Artículo II de la Carta de Derechos de 1952, y por otro, el preguntarnos, hasta qué punto el pensamiento cristiano, junto al imperativo categórico de Kant y el reconocimiento como inclusión de Hegel, han influenciado, con mayor o menor alcance en el forjamiento de la Carta de Derechos de la Constitución de 1952.

Por otro lado, he abierto el espectro de mi análisis sobre el concepto de persona para nutrir el mismo, con el pensamiento de autores contemporáneos, tales como: Max Scheler con su persona y sustancia, y donde su esencia está eternamente en Dios; Francisco Vázquez Fernández, -mencionado antes- donde, entre otras consideraciones, su pensamiento le lleva a considerar la a persona como un ser esencialmente ético y dinámico; Martín Rhonheimer, que analiza a la persona desde el concepto de virtud moral, en donde el hombre, como sujeto de bien, debe actuar conforme a la razón y al espíritu que ha recibido como persona humana; Ignacio Falgueras Salinas, que enfatiza que es la persona la que está llamada a vivir una vida infinita, sin que sea vaciada o anulada, ya que la persona humana es libertad destinal; Leonardo Polo, para quien sólo con el cristianismo se entiende a la persona, no como “poseedor” sino como “donante”, concretamente a partir de la revelación cristiana de Dios como amor. A su vez expone éste que si los griegos no llegaron a formular la noción de creación, en parte se debió a que su concepción de la voluntad en términos de deseo operaba como un obstáculo a la hora de atribuírsela a Dios, pues el deseo es sólo tendencial y lo tendencial comporta siempre imperfección; Karol Wojtyla en su análisis apela al principio kantiano de no instrumentalización del sujeto, pero eleva y transforma este imperativo negativo en una regla positiva de clara inspiración cristiana: la norma personalista, que sostiene que la “persona es un bien en sí misma que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”, como analizaremos más adelante; Manuel Maceiras Fafián, que como analizaremos en el Capítulo Tercero, nos ofrece de forma clara y sucinta, una nueva visión del mundo y del ser humano, a partir del cristianismo. Considero su análisis pieza clave y cimiento seguro en la base teórica e inspiracional de este mi trabajo.

Por su parte, el objetivo de traer el concepto de *libertad* en el Capítulo Cuarto es el mismo por el que se analiza el concepto de *persona*. Ambos conceptos van de la mano. Más aún, cuando Aristóteles ha expresado que “el hombre libre es causa en sí mismo”. De la misma forma que lo hicimos, abordando el concepto de persona, utilizando como referentes a Kant y a Hegel, de la misma manera, en este tema de la libertad hemos utilizado como soportes y guías autorizados, a Kant y su naturaleza y libertad, el cual como pensamiento filosófico gira todavía hoy en gran parte del pensamiento actual y ha sido factor determinante de los progresos realizados en la época contemporánea por las ciencias culturales o del espíritu; a Hegel en su concepción de la libertad e integración política con el concepto, -también sugerido por el profesor Maceiras- de *Sittlichkeit*, acepción para Hegel de tal magnitud de *indentificación* del sujeto con las leyes y

costumbres existentes que éste no tiene necesidad de recurrir a ninguna instancia suprasensible para hallar la fuente de su deber: deber moral e inclinación, razón y naturaleza, se encuentran en esa forma en armonía.

Como analizaremos, este concepto del *Sittlichkeit* llevará a Hegel a exponer y proponer que el concepto de justicia atañe a la organización estatal de modo tal que esta pueda garantizar las modernas libertades individuales de acción y conciencia, y que abarque la protección de los derechos de participación ciudadana, así como el reconocimiento de las demandas que proceden de cada ámbito de la vida social, y que los conflictos y situaciones de miseria, exclusión y aislamiento no sean gestas de gobiernos innobles. Algo así hemos analizado en el Capítulo Segundo de nuestro trabajo. ¿Acaso no existe relación entre este concepto del *Sittlichkeit* y la protección que en el 1952 se exigía en materia de derechos de la persona frente al Estado en Puerto Rico?

De la misma forma que hemos abierto el espectro de análisis del concepto de persona abordando el pensamiento de varios autores contemporáneos, se ha hecho exponiendo el pensar de autores recientes en cuanto al tema de la libertad. Una Adela Cortina que concibe la libertad como autonomía, y que, aunque no es fácil, pues exige aprendizaje, por ser uno de nuestros mayores valores, puede universalizarse, siempre que se practique la solidaridad; una Victoria Camps que expone la necesidad de volver a pensar la naturaleza del conflicto entre el imperativo de la igualdad y el imperativo de la libertad; José Ramón Ayllón que plantea que gracias a libertad inteligente, el hombre posee la admirable posibilidad de autodeterminarse y elegir, aunque, sabiendo que ésta no es absoluta y estará siempre condicionada por circunstancias ajenas al hombre; Franz von Kutschera que plantea el problema de la libertad desde la ética, donde el sujeto es moralmente responsable de sus acciones tomadas; Germain Grisez que, según veremos, analiza el tema de la libertad utilizando el valor de la responsabilidad como punta de lanza, y terminando su argumentación refiriéndose a la libertad política y a aquellos aspectos de la vida en lo que el hombre actúa como ciudadano; José M. Barrio, que estudia la libertad desde la vertiente moral, no como Kant, quien considera a la libertad moral como apatía (*ataraxia*), que consiste en la adulación total de las pasiones o inclinaciones, sino para éste concibe la libertad moral desde la concepción aristotélica y cristiana; Robert Spaemann viendo la libertad como vivencia en sí misma como regalo, renunciando a la exigencia natural de la autonomía y

llamando “libertad personal”, como se analiza en el Capítulo Cuarto; Joseph Ratzinger, para quien, -entre tan interesante y aguda exposición- la libertad la identifica con la altura del ser, estando en contacto con la fuente del ser, con el manantial de todo bien, con la verdad y con el amor. A su vez considera la Libertad como filosofía del Logos, la dimensión política de la libertad, la consideración de la libertad actualmente, y la “libertad en la verdad”.

Al considerar los conceptos “persona” y “libertad” que van de la mano, ya que la dignidad humana en el hombre, como dice Ernest Bloch “es en la actualidad el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona”, esta afirmación se convierte en base irrenunciable de análisis y objetivo a plantearse el que, hasta qué punto, la concepción francesa del “*droits fondamentaux*” frente al espíritu del “*individual rights*” anglosajón han incidido, por un lado, en la nueva visión de los derechos humanos con alcance universal, y por otro, éstos abordados y definidos en el momento en que la Asamblea Constituyente de 1952 constituye la Comisión de Carta de Derechos para esbozar lo que será finalmente su alcance en materia de derechos individuales y fundamentales, y éstos, ¿con qué visión o espíritu finalmente fueron bautizados? O ¿existe una tercera y cuarta visión filosófica que ha influenciado, como son respectivamente, una concepción de derechos públicos subjetivos alemana, u otra concepción como es la del derecho natural que ha tenido en el cristianismo su mayor exponente? Ese cuestionamiento es, a groso modo, la razón de ser para el análisis del Capítulo Quinto, y enfoque que objetiva el profundizar en la génesis, desarrollo e importancia de los derechos humanos hasta su universalización e internacionalización.

Como señalara antes en esta Introducción del trabajo, existe una razón muy importante para incluir en este Capítulo Quinto, tanto, la Declaración de Derechos de Virginia como la Declaración francesa de los Derechos del Hombre; y si *éstas han o no incidido filosófica y jurídicamente en la utilización de los conceptos de “persona”, “individuo”, “dignidad humana”, “hombre”, “sujeto”* por un lado, en la Valoración positiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos e internacionalmente, y por otro, localmente, como se ha expuesto en el Capítulo Segundo sobre “El constitucionalismo de Puerto Rico”, y, hasta qué punto dichos conceptos han sido tratados, abordados e interpretados y bajo qué visión conceptualizados en el proceso constitucional puertorriqueño.

Además de considerar las diversas declaraciones, tanto la francesa como la anglosajona, y también por sugerencia del profesor Maceiras, hemos incluido, como parte de los puntos y consideraciones a tratarse en este Capítulo Quinto, la teoría comunicativa de Habermas para considerar si es posible encontrar una fundamentación discursiva, comunicativa y dialogal de los derechos en general y en especial de los derechos y valores fundamentales del hombre en la Carta de Derechos de la Constitución de 1952.

El Capítulo Sexto está íntimamente relacionado con el Capítulo Quinto, así como los conceptos de derechos humanos, dignidad humana y cristianismo -según se arguyen en mi trabajo- encuentran en sí mismos la fuerza y dinamismo necesarios para considerar a la visión cristiana y su humanismo como portaestandartes de reconocimiento, respeto y dignidad, así como también expongo en este último Capítulo Sexto “la dignidad humana en la filosofía práctica de Kant”, “Individuo y Derecho” en el pensamiento kantiano. Todo este andamiaje extrapolado, a los Capítulos Tercero y Cuarto, donde el pensamiento de Kant ha sido decisivo, así como es hilo conductor este Capítulo Sexto con la nueva visión del mundo y del ser humano que introduce el cristianismo según Maceiras.

Se concluirá este análisis del Capítulo Sexto exponiendo la máxima cristiana del “mandato del amor al prójimo”, como concepción base del humanismo cristiano, y del cual tuvo en el fenecido juez Jaime Benito Fuster Berlingeri, -como expongo en el Capítulo Segundo- un decidido exponente e intelectual preclaro en considerar que en la Carta de Derechos de la Constitución de 1952 están subsumidos los principios, normas y conceptos cristianos que han servido de norte y guía en las dimensiones ético-moral de la vida como pueblo puertorriqueño.

CAPÍTULO PRIMERO

CONSTITUCIÓN Y CONSTITUCIONALISMO

1.1 Definición de Constitución

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española el concepto constitución proviene del latín *constitutio*, acción y efecto de constituir. Referente al Derecho, es la Ley fundamental de un Estado que define el régimen básico de los derechos y libertades de los ciudadanos y de los poderes e instituciones de la organización política.

Por su parte, la Enciclopedia Universal Ilustrada¹ presenta el término *constitución* de entrada como el marco legal en el que se desenvuelve la vida política en todo estado de derecho. Además, sitúa el término como uno de los conceptos más trascendentales en la ciencia política, de contenido inseguro y sentido por demás variable. Originalmente el término no es siquiera político ni jurídico; se emplea en la ciencia natural como equivalente a compleción del individuo; es sinónimo de establecimiento y se refiere a un acto de voluntad, constitución de una sociedad; en un tercer sentido puede referirse a una función ya objetivada.

A su vez, el término constitución, según reza en La Gran Enciclopedia RIALP², procede del latín *constituere*, que significa establecer definitivamente. La voz latina no significa conjunto de leyes fundamentales, como ocurre con el vocablo inglés *Constitution*³, sin embargo, la expresión latina *rem publicam constituere* manifiesta una idea similar a la divulgada en América y en Europa durante el siglo XVIII: operación de instituir y fundar un Estado que se apoya en un estatuto jurídico fundamental.

En la ciencia política puede apreciarse su uso en tres sentidos coincidentes con los anteriores; puede significar el fondo del carácter y la realidad histórica existente; en este sentido cada pueblo es lo que es. Una segunda acepción refiérase al acto de voluntad que implica el establecimiento o instauración de las instituciones políticas. En tercer lugar denomina la permanencia de esas mismas instituciones. Sin embargo, la significación específica general que

¹ Enciclopedia Universal Ilustrada, Tomo V, Bilbao, Editorial Cantábrica S.A., 1985, pág. 2417.

² Gran Enciclopedia RIALP, Tomo VI, Madrid, Ediciones RIALP, S.A., Sexta Edición, 1991, pág. 328.

³ Cfr. E.J. Couture, *Vocabulario Jurídico*, Montevideo, 1960, pág.181.

tiene en el derecho político es la de ser el derecho fundamental de organización. Aunque la palabra constitución fuese aplicada desde muy antiguo al campo político, su valor fundamental procede de la Edad Media. En la obra de Aristóteles⁴ se contiene el estudio de las constituciones de numerosas ciudades griegas de su tiempo y, en su concepto, significaba el conjunto de normas esenciales de la ciudad que por esa preeminencia se diferenciaban de las demás.

En la Edad Media, en el derecho de la Iglesia toma carta de naturaleza el uso del término para designar las normas instauradoras de instituciones eclesiásticas. En el orden político, aunque el término no es empleado directamente, se hallan en los estados leyes cuyo contenido es de tal importancia que las destaca de las demás; así el orden de sucesión a la corona, declaraciones de derechos como la Carta Magna y otras similares, aun dentro de las monarquías absolutas, implicaban una verdadera limitación de la autoridad real que contrastaba con la libertad con que podía conducirse frente a las restantes. Fueros y privilegios otorgados por los reyes a ciudades o regiones o que éstas poseían tradicionalmente son reducidos a escrito y los monarcas han de jurar sus respetos. Pero aunque lleven dentro de sí todas estas manifestaciones la idea de limitación del poder, no poseen el sentido que después adquirirán. Este procede de diversos factores históricos: religiosos, filosóficos y políticos propiamente dichos.

“En este mismo sentido aparecen numerosas definiciones , entre otras, las de Pascal: “conjunto de instituciones y leyes fundamentales relativas a la adquisición, transmisión y forma del poder, y a su funcionamiento”; la de Stein, como el “organismo de la personalidad del Estado, es decir, del soberano, y de la función legislativa y ejecutiva”; la de Contuzzi, “conjunto de todas las leyes, mediante las que se establece no sólo la forma de gobierno, sino las modalidades precisas para funcionar los diversos poderes públicos”, y aún la del mismo Sieyes, con carácter descriptivo, diciendo que “abarca a un tiempo mismo la formación y el ordenamiento interno de los diversos poderes del Estado, su necesaria correspondencia y su independencia recíproca, así como las preocupaciones políticas de que es prudente rodearlos”; conceptos todos que son de

⁴ En el libro VI de su conocida obra *Política*, Aristóteles expresa que el principio según el cual aparecen ordenadas las autoridades públicas y especialmente aquellas que están sobre todas las demás, la autoridad soberana, la constitución determina la organización de la autoridad del Estado, la división de los poderes del mismo, la residencia de la soberanía y el fin de toda sociedad civil.

ciencia política y que ofrecen la sociedad civil misma, no sólo en su esencia, sino en su vida, o en las diversas actuaciones de la misma”⁵.

Ahrens expresa que cuando esas relaciones se miran a través del prisma del Derecho, surge la tercera acepción de la palabra constitución como “regla de carácter jurídico que determina los factores en relación de una sociedad política, o como el conjunto de las instituciones y de las leyes fundamentales destinadas a regular la acción de la administración de todos los ciudadanos”.

Esta tercera acepción produce en el derecho político la doble significación de la constitución, interna y externamente considerada. La *constitución interna* del estado, cuando tiene por soporte una nacionalidad bien determinada, presenta elementos diversos con carácter esencial, de los cuales unos tienen carácter moral, y otros físico, obedeciendo al doble compuesto humano cuyo es el germen del Estado constituido. Así son elementos de la primera categoría, la religión y la historia, verdaderos elementos creadores de las naciones voluntarias, y figuran en el segundo grupo, la raza, la lengua, el territorio, el clima, etc., que han originado por su parte las nacionalidades naturales (E. Laveleye).

La *constitución externa*, por su parte, es la exteriorización jurídica con carácter de regla, de estos diversos factores de la Constitución interna que, en definitiva, quedan reducidos al territorio, los súbditos y la autoridad sobre los que obran con carácter físico o moral los diversos influjos que se han mencionado antes. Lo que hay es que, según sea la regla, así ofrecerá estructura jurídica diversa esa Constitución externa.

1.2 Definición de Constitucionalismo

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define *constitucionalismo* como el sistema político regulado por un texto constitucional donde su ideología es partidaria de ese sistema político.

El constitucionalismo es el esfuerzo por racionalizar el ejercicio del poder político, sometiéndolo a la ley. Pretensión que equivale a transformar la fuerza, la coerción, en una facultad regulada

⁵ Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, Tomo 15, Madrid: Espasa Calpe, S.A., 1913, pág. 21

por normas jurídicas. Este tiene como propósito cardinal la legalidad del poder público, de manera que la ley informe todo su obrar.

El concepto designa el conjunto de principios y de normas que definen las formas de gobierno y de Estado denominadas constitucionales. Los fundamentos ideológicos del constitucionalismo se basan en la tradición británica de los siglos XVII y XVIII en el pensamiento de Locke y en el de Montesquieu, y se desarrollaron especialmente en las décadas finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. El siglo XVIII puede ser considerado como un crisol en el que se produjo una intensa y profunda elaboración de ideas humanistas, democráticas y libertarias, concretadas en algunos de los grandes movimientos político-sociales de ese tiempo.

Horst Dippel⁶ en su obra *Constitucionalismo moderno* expresa lo siguiente sobre el alcance de dicho concepto: “Hace ahora más de doscientos años, gentes de la más diversa condición, desde los maquinistas de Filadelfia o los campesinos del sudoeste de Francia, hasta los *hobereaux* de Europa del Este, por mencionar sólo algunos de ellos, estaban persuadidos de que para dotar a su sistema político de legitimidad necesitaban una Constitución concebida como un sencillo documento escrito donde se contuvieran derechos y se fijara el poder con sus reglas y limitaciones. Pero ¿qué fue lo que hizo que estas gentes, que jamás se habían conocido entre ellas, compartieran una idea común y que el núcleo de la misma se expandiera por todas partes?”

Para el profesor Dippel el constitucionalismo moderno nació con las Revoluciones francesa y norteamericana, a finales del siglo XVIII, cuando tomó cuerpo la idea de una constitución escrita que expusiera los derechos de los individuos y regulara el poder y sus limitaciones.

En 1776 se aprueba la Declaración de Derechos Humanos de Virginia, de 12 de junio de ese año, documento en el que los diez principios enumerados aparecieron juntos por primera vez. A partir de entonces el constitucionalismo moderno y sus principios se expandieron hasta convertirse en paradigma universal. No empecé el llegar a considerarse estos principios arriba mencionados, en paradigmas universales, suele darse la impresión a los fines de milenio, la impresión del cambio en las ideas y en las formas de vida colectiva. Parece como si existiera una íntima coincidencia entre las reglas convencionales que rigen los períodos cronológicos y los movimientos existenciales que expresan los ciclos de las sociedades históricas.

⁶ Dippel Horst, *Constitucionalismo moderno*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 2009.

Por otro lado, se oye cada vez más en la voz del pueblo sobre el fracaso y conclusión del paradigma de la modernidad. Existen teorías al respecto, unas que afirman y otras que niegan dicho sentir. Sin embargo lo que parece más cierto es la irrupción de un conjunto de signos que entrañan una ruptura respecto a los valores culturales de la modernidad. En el ámbito jurídico, moral y político se repiten con asiduidad las tesis de quienes propugnan abolir los grandes valores ilustrados: racionalidad, universalidad, igualdad, que consideran caducos, y reemplazarlos por una exaltación de la diferencia, la deconstrucción, así como la vuelta a un nacionalismo tribal y excluyente. Las normas jurídicas generales y abstractas, corolario de exigencias éticas universales, están siendo cuestionadas en nombre de las preferencias particularistas fragmentarias; la propia legitimación ética del Derecho y de la Política, basada en principios consensuales universalizables, se considera un ideal vacío y sospechoso de encubrir uniformismos totalitarios. La transformación de los valores y de los presupuestos sociales y políticos que sirvieron de contexto al Estado de Derecho y que han motivado sus sucesivas decantaciones no podía dejar de manifestarse en sus criterios de legitimación. Habermas indica que la modernidad constituye un proyecto inacabado y que, en lugar de abandonar ese proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron o tratan de negar la modernidad⁷.

El despliegue histórico de las libertades sugiere, por tanto, en la modernidad, una confirmación de la teoría paradigmática. La mutación histórica de los derechos humanos ha determinado la aparición de sucesivas generaciones de derechos. Los derechos humanos como categorías históricas, nacen con la modernidad en el seno de la atmósfera iluminista que inspiraron las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Los derechos nacen, como se ha expresado antes, con marcada impronta individualista, como libertades individuales que configuran la primera fase o generación de los derechos humanos. Dicha visión ideológica individualista sufrirá un amplio proceso de erosión e impugnación en las luchas sociales del siglo XIX. Esos movimientos reivindicativos evidenciarán la necesidad de completar el catálogo de los derechos y libertades de la primera generación con una segunda generación de derechos: los derechos económicos, sociales y culturales. De este modo, los derechos y libertades de la tercera generación se presentan como una respuesta al fenómeno de la denominada “contaminación de las libertades”

⁷ J. Habermas, “*La modernidad: un proyecto inacabado*”, en su volumen *Ensayos políticos*, trad. cast. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 279 ss.

(*liberties' pollution*), término con el que algunos sectores de la teoría social anglosajona aluden a la erosión y degradación que aqueja a los derechos fundamentales ante determinados usos de las nuevas tecnologías.

Además de esbozar el estado actual de las libertades, también el constitucionalismo actual registra tendencias que le han otorgado una peculiar fisonomía. Se ha dado una transformación de las ideas y de las formas institucionales que integraban el tradicional marco de referencia de los derechos humanos y el constitucionalismo. Pero la conciencia de esa transformación no supone un conocimiento claro y preciso de los rumbos futuros del fenómeno de cambio.

Las libertades y el orden constitucional no tienen un sólo perfil; al abordar su análisis se suceden una serie de bifurcaciones o dilemas. En la doctrina moral ha adquirido notoriedad el “dilema del prisionero” planteado por Derek Parfit⁸. Mientras en el plano jurídico Gunther Teubner empleó esta categoría en el rótulo de un importante volumen colectivo sobre las funciones del Derecho en el Estado de bienestar: *Dilemmas of Law in the Welfare State*⁹ y se ha referido al “trilema regulativo”, que se plantea a la actividad legislativa como exigencia de poner en relación tres sistemas autónomos: el jurídico, el político y el del sector social que pretende reglamentar.

En función de esos estímulos teóricos el enfoque hace referencia al marco cultural y político sobre el que se articula el debate de las libertades y el constitucionalismo. Este planteamiento se prolonga en los dilemas que se suscitan sobre los fines, los métodos y los resultados que se prevén o se desean en el horizonte de cambio de los derechos humanos y el Estado constitucional.

1.3 ¿Nacionalismo o universalismo?

Pérez Luño expresa que “Nunca como hoy se había sentido tan intensamente la exigencia de concebir los valores y derechos de la persona como garantías universales, independientes de las contingencias de la raza, la lengua, el sexo, las religiones o las convicciones ideológicas. Pero contrapunto regresivo, a los ideales humanistas cosmopolitas oponen ahora el resurgir de nacionalismos de zafio cuño tribal y excluyente que, como los nacionalismos de cualquier época,

⁸ D. Parfit, “Prudence, Morality and the Prisoners Dilemma”, en *The Proceedings of the British Academy*, vol. LXV, 1979, pp. 539 ss. (trad. cast. de G. Gutiérrez, Madrid, Facultad Filosofía de la Universidad Complutense, 1991).

⁹ G. Teubner, *Dilemmas of Law in the Welfare State*, Berlín, Walter de Gruyter, 1985.

han hecho cabalgar de nuevo a “los cuatro jinetes del Apocalipsis”: el hambre, la peste, la guerra y la muerte, en aquellos lugares en los que la barbarie nacionalista ha impuesto su sinrazón”¹⁰.

El nacionalismo constituye un absurdo lógico y ético, no obstante lo cual ha gozado en el pasado y goza en el presente de una amplia aceptación política. Desde el punto de vista lógico el nacionalismo representa una de las manifestaciones más burdas de la falacia naturalista (*Naturalistic Fallacy*), que hace referencia a la inconsecuencia lógica que entraña derivar el “deber ser” del “ser”; denunciada por David Hume y expresamente formulada por George Edward Moore¹¹. La pugna entre los ideales cosmopolitas, igualitarios y solidarios propios del universalismo, frente a la reivindicación de la individualidad, la variedad y la diferencia propias del nacionalismo han tenido repercusiones en distintos ámbitos y contextos de la vida jurídico-política contemporánea. El nacionalismo particularista y discriminatorio choca frontalmente con el ideal universalista, que es inherente a la propia idea de los derechos humanos y de un constitucionalismo común de la humanidad. Por eso, el nacionalismo entraña un disvalor moral frente a la valoración ética positiva que merecen otras actitudes para las que la comprobación de diferencias fácticas no legitima la discriminación, sino que las lleva a postular, en el plano del “deber ser”, la paridad de trato en función del dato común de la racionalidad, la dignidad o las necesidades de todos los hombres. En este punto conviene recordar una certera observación del profesor Truyol y Serra, avalada por la experiencia histórica, de que el peligro para la identidad y personalidad nacionales no ha procedido de su incorporación libre a comunidades más amplias, sino más bien de conquistas o anexiones, de intentos de asimilación directa o indirecta o formas hegemónicas¹². Dicho en otros términos, que el enemigo de la identidad y personalidad nacionales no debe buscarse en el universalismo, que incita a la *Aufhebung* libre y consciente de las contingencias particularistas en aras de lo trascendente, sino en otros nacionalismos más fuertes y agresivos.

¹⁰ Pérez Luño, Antonio, E. (Coordinador), *Monografías Jurídicas, Derechos humanos y Constitucionalismo ante el Tercer Milenio*, Madrid, Marcial Pons, 1996, pág. 33.

¹¹ Sobre la “falacia naturalista”, en relación con el fundamento de los derechos humanos, vid. A. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, cit., pp. 182 ss.

¹² A. Truyol y Serra, *La integración europea: idea y realidad*, op. cit., pág. 68.

1.4 Dilema de los fines: ¿economía o ética?

Uno de los cuestionamientos más arduos que se plantean al Estado constitucional y a las libertades es el que afecta a la propia fijación de sus objetivos básicos. Desde la génesis del Estado de Derecho en la modernidad, a través de la garantía constitucional de los derechos humanos, se consideró que estos fenómenos entrañaban un inequívoco sentido ético: el Estado de Derecho y los derechos humanos suponían el reconocimiento de determinados valores de la persona y, en definitiva, implicaba cifrar la legitimación del orden jurídico y político en valores éticos. Durante casi dos siglos no se ha discutido la finalidad y el fundamento ético de estas categorías de legitimación. No obstante, en los últimos años esta dimensión de valores está siendo combatida y, en ocasiones, arrinconada en nombre de una lógica económica o economicista. En función de ella se juzga que el fin y el fundamento del orden constitucional y de las libertades, consiste en la aceptación sumisa de las denominadas “leyes del mercado”.

La economía y el mercado, antes instrumentos al servicio de los grandes fines éticos de la sociedad política, han pasado a ser los fines de esa actividad. En el siglo XIX, las luchas sociales se encargaron de mostrar que la finalidad ética del Estado cifrada en la emancipación, requería completar el catálogo de los derechos individuales con el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos se irán abriendo paso con el consiguiente cambio de Estado liberal de Derecho hacia el Estado social de Derecho, que se ha producido en el siglo XX contemporáneo. Pero esa trayectoria se ha visto interrumpida en los últimos años en los que se ha defendido y repetido la tesis neoliberal conservadora sobre la perversidad de los derechos sociales e inviabilidad de los derechos sociales y del Estado social.

Desde estas premisas se insiste en afirmar el carácter irreductible de la contraposición entre la libertad y la igualdad, al tiempo que se sostiene que cualquier avance igualitario implica necesariamente un menoscabo de la libertad. Se acusa, desde esta óptica, al intervencionismo del *Welfare State*, dirigido a promover un equilibrio en el disfrute del bienestar, de haber generado un gasto público insostenible responsable de la denominada “crisis fiscal del Estado” a la vez que se le hace responsable de haber corroído la libertad y la prosperidad de los individuos. Resumiendo este punto de vista señalan Milton y Rose Friedman que: “una sociedad que anteponga a la libertad la igualdad, en el sentido de los resultados, acabará sin una ni otra. El uso de la fuerza para lograr la igualdad destruirá la libertad, y la fuerza, introducida con buenas

intenciones, acabará en manos de personas que la emplearán en pro de sus propios intereses”¹³. El intervencionismo del Estado social y la tutela de los derechos sociales desembocará, en el fenómeno definido por Friedrich von Hayek como *Camino de servidumbre*¹⁴. Es por eso que sólo a través de una concepción ética, -como afirma Pérez Luño-, de las metas que corresponden al constitucionalismo y a los derechos humanos será posible mantener vivo un programa humanista emancipatorio a favor de todos los hombres y de todos los pueblos. Este planteamiento permitirá mantener la reivindicación y la denuncia de aquellas situaciones internas o internacionales que revelen discriminación en el disfrute de los derechos, pero sin que ello afecte al fundamento y a la propia existencia de los mismos.

1.5. Dilema de los medios: ¿pragmatismo o retórica?

La divisa proclamada por Norberto Bobbio en el Congreso de L'Aquila, celebrado en 1964, sobre “El fundamento de los derechos del hombre”, a tenor de la cual el problema básico de los derechos humanos no es tanto el de fundamentarlos como el de protegerlos¹⁵. Este designio sintetiza la actitud de un buen número de estudiosos de las libertades. Suele oponerse a esta concepción pragmatista de los derechos otra alternativa, su postulación retórica.

De esta vertiente cabría inferir que el dilema entre pragmatismo y retórica, en el plano de los medios para el avance del constitucionalismo y de las libertades, debería decidirse sin vacilaciones a favor de la primera alternativa. A la “retórica”, que se identifica con la vacuidad verbal, opone Campbell una acepción positiva en la que la retórica viene entendida como la expresión lingüística de pensamientos o creencias con mayor dosis de eficacia comunicativa. En este sentido positivo, la retórica tiene por objeto la persuasión y como método la argumentación dirigida a convencer no a engañar y, por tanto, no a manipular a los interlocutores. Sobre el particular, se expondrá más adelante en el capítulo quinto del presente trabajo la teoría comunicativa de Habermas, la cual ampliará en gran manera dicho tema.

En esa acepción no-peyorativa se puede considerar el discurso de los derechos humanos como un tipo característico de lenguaje retórico. La propia Declaración Universal de los Derechos

¹³ M. y R. Friedman, *Libertad de elegir*, trad. cast. de C. Rocha, Barcelona, Grijalbo, 1980, pp. 194-195.

¹⁴ F. von Hayek, *Camino de servidumbre*, trad. cast. de J. Vergara, Madrid, Alianza, 1978.

¹⁵ N. Bobbio, “L’illusion du fondement absolu”, en el volumen colectivo *Le fondement des droits de l’homme* (Actas del Convenio del Institut International de Philosophie, celebrado en L’Aquila, 14-19 de septiembre de 1964), Florencia, La Nuova Italia, 1966, pp. 3 ss.

Humanos de la O.N.U., así como los preámbulos de numerosas Constituciones avalan esta dimensión “retórica” de los derechos. Lo que se pretende es que las exigencias sobre las libertades expresadas retóricamente devengan realidades prácticas, pero esto no hace inútil o redundante, sino más bien lo contrario, el recurso a la retórica. Campbell considera que varias de las contribuciones incluidas en el libro colectivo, al que su estudio sirve de antesala, arguye a favor de la dimensión retórica de los derechos humanos, al indicar la importancia de determinadas acciones del gobierno en relación con la libertad de los ciudadanos, o al promover la sensibilidad de la consciencia popular respecto a la fuerza imperativa de determinadas necesidades o aspiraciones básicas¹⁶. Corroborar esta tesis el aserto de Erhard Denninger que: “la consideración histórica enseña que los derechos fundamentales no son la expresión, ni el resultado de una elaboración sistemática de carácter racional y abstracto, sino respuestas normativas histórico-concretas a aquellas experiencias más insoportables de limitación y riesgo para la libertad”.

Asimismo, incide en la dimensión reivindicativa y crítica de las libertades la postura de Javier Muguerza, quien sitúa el fundamento de los derechos humanos en la “alternativa del disenso”, o sea, en el “imperativo de la disidencia”¹⁷. De igual modo, en la esfera jurídica la reivindicación retórica no se puede quedar en un mero *flatus vocis*, en un huero verbalismo. Su función es la de promover e incentivar el proceso de positivación y garantía procesal de los distintos derechos fundamentales; en otros términos, tiene que cristalizar en actuaciones de los poderes públicos. Esa exigencia de intervención pública plantea, a su vez, una paradoja fundamental expresada por Denninger: “El mismo poder estatal para cuyo límite surgen los derechos fundamentales es, a la postre, el único que puede proteger eficazmente tales derechos”¹⁸. La retórica y la pragmática son dos instancias o dos momentos mutuamente condicionados y necesarios para el pleno desarrollo de los derechos humanos. La argumentación retórica sobre las libertades, en cuanto deja de ser un discurso emotivo y se expresa en forma de justificaciones racionales, es un presupuesto para su realización práctica.

¹⁶ T. Campbell, “Introduction: Realizing Human Rights”, en el volume colectivo *Human Rights from Rhetoric to Reality*, Oxford-Nueva York, Basil Blackwell, 1986, pp. 1 ss.

¹⁷ J. Muguerza, “La alternativa del disenso”, en el volumen colectivo *El fundamento de los derechos humanos*, edición a cargo de G. Peces-Barba Martínez, Madrid, Debate, 1989, pp. 20 ss.

¹⁸ E. Denninger, *Menschenrechte und Grundgesetz. Zwei Essays*, Weinheim, Beltz Athenäum, 1994, pág. 11.

1.6 Dilema de los resultados: ¿libertades modernas o libertades posmodernas?

Las libertades en la modernidad van ligadas a su impronta individualista: son libertades del hombre en cuanto individuo. Para la ideología liberal el individuo es un fin en sí mismo, y la sociedad y el Derecho no son sino medios para facilitarle el logro de sus intereses.

El significado “moderno” de la libertad fue contrapuesto a su sentido “antiguo” en el célebre Discurso pronunciado en el año 1819 por Benjamín Constant: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Entendía Constant que la libertad representaba prioritariamente para los antiguos la garantía política de participación en el poder de todos los miembros de la comunidad; mientras que para los modernos supondrá el goce individual de determinadas facultades, bienes o poderes. “La libertad de los antiguos –en palabras de Constant– consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada”¹⁹. Los modernos no niegan la existencia de una libertad política que regula la organización del poder en la comunidad, pero la supeditaban a la realización de los intereses individuales.

La concepción moderna de la libertad sufrió una erosión con el reconocimiento de la segunda generación de los derechos humanos, conformada por los derechos económicos, sociales y culturales. La teoría liberal-individualista forjó un modelo de sujeto de Derecho de espaldas a la experiencia social. De ahí que el pretendido individuo libre y autónomo que despliega su personalidad en el seno de relaciones intersubjetivas se tradujera, en muchas ocasiones, en una hipóstasis enmascaradora de la paulatina manipulación de las personas por mecanismos de control externo; por ello, frente a la imagen ideal y abstracta de un “hombre sin atributos”, por decirlo con las palabras que titulan una conocida obra de Robert Musil, los derechos sociales han propiciado una imagen del sujeto de los derechos que responde a una idea real y concreta del hombre, al asumirlo en el conjunto de sus necesidades e intereses.

Vale la pena retomar a Habermas y su teoría consensual de los valores, pues para éste el Derecho tiene una dimensión de *facticidad* (*Faktizität*) que se concreta en el hábito de su cumplimiento social respaldado por la coacción, y una dimensión de *validez* (*Geltung*). Pero el concepto de

¹⁹ B. Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en su volumen *Escritos políticos*, ed. cast. de M. L. Sánchez Mejía, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 367.

validez no es entendido por Habermas en su sentido técnico-jurídico como cumplimiento de las condiciones de pertenencia de las normas a un ordenamiento jurídico, sino como el cumplimiento social del Derecho. Se desprende de todo ello que facticidad y validez se identifican en cuanto que ambas categorías aluden al cumplimiento social del Derecho. La diferencia estriba en que la validez no se basa en la mera coacción, sino que exige la aceptación social de las normas sustentada en la participación de los ciudadanos en los procesos de la creación del Derecho.

Los derechos humanos constituyen una exigencia que los ciudadanos deben reconocerse recíprocamente si desean un Derecho positivo legítimo, que regule una sociedad de hombres libres e iguales. El carácter preexistente de tales derechos –advierte Habermas– no significa que tengan un fundamento religioso o metafísico; se trata de presupuestos de racionalidad inmanentes a todo Estado de Derecho, en los que opera la soberanía popular y se elaboran discursivamente a través del ejercicio de la racionalidad comunicativa como forma de racionalidad intersubjetiva²⁰. De este modo, los derechos humanos son presupuestos del Estado de Derecho en el que se garantiza el estatus jurídico de los ciudadanos como titulares de libertades; pero son también resultado del proceso discursivo de comunicación intersubjetiva de hombres libres e iguales que contribuyen a conformar ese marco jurídico de convivencia, como veremos más adelante en el capítulo quinto.

Por otro lado, el hecho ineludible de que sociedades democráticas debatan en una crisis de valores ético-políticos, que tiene uno de sus principales síntomas en lo que Vittorio Frosini ha calificado de “deseducación cívica”²¹. No obstante, sigue en pie el reto de fundamentar los ordenamientos internos y las relaciones internacionales en valores éticos compartidos, porque advierte Hans Küng “sin un talante ético mundial no hay orden mundial... si queremos una ética que funcione en beneficio de todos, ésta ha de ser única. Un mundo único necesita cada vez más una actitud ética única. La humanidad posmoderna necesita objetivos, valores y concepciones comunes”²². El problema de los valores se amplía a escala planetaria. Consciente de ello Hans Küng propugna una ética mundial (*Weltethos*), y en la misma dirección Karl-Otto Apel defiende

²⁰ Antonio E. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 2003, 8va. Ed., pp. 164 ss y 530 ss.

²¹ V. Frosini, *L'uomo artificiale. Etica e diritto nell'era planetaria*, Milán, Spirali, 1986, pp. 79 ss.

²² H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, cit., pp. 52-53.

una ética planetaria de la corresponsabilidad (universalistischen Makroethik der Mit-verantwortung). Dicha ética tendería a superar las angostas e históricamente obsoletas esferas de la ética convencional y las microéticas propias de los grupos tribales y los Estados nacionales. Apel considera que es posible salvaguardar el pluralismo de las formas de vida sólo si se respeta una ética universal de iguales derechos e igual responsabilidad en la solución de los grandes problemas comunes a toda la humanidad²³.

“Los problemas actuales del constitucionalismo y de los derechos humanos –continúa exponiendo Pérez Luño- deben ser estudiados desde una perspectiva de totalidad. La sociedad humana es multidimensional y, asimismo, lo son sus problemas éticos, jurídicos y políticos. Por eso hay que captar la dinámica y compleja red de sus conexiones globales. La tendencia hacia la globalización viene impuesta por el carácter independiente, multicéntrico y multicultural de los fenómenos que gravitan sobre el horizonte presente del Estado de Derecho y las libertades (...). Concebir los derechos humanos desde una perspectiva globalizadora implica un compromiso por no desgajar su significación teórica de su realización práctica. Supone un testimonio de solidaridad con las distintas formas de alienación e injusticia que todavía subsisten en fenómenos ominosos de agresión y amenaza para los seres humanos. Se trata, a la postre, de asumir que el constitucionalismo y los derechos humanos son eslabones que postulan un universo interconectado cuyo atributo más notorio es la interdependencia. En definitiva, como alternativa a las tendencias teóricas aislacionistas y autorreferentes del Derecho, y en su proyección al constitucionalismo y las libertades he intentado avanzar hacia una concepción omnicomprensiva, postuladora de su carácter interdependiente y heteropoiético. Para ese depósito totalizador del Derecho constitucional y los derechos humanos nada parece estático, nada se muestra aislado. En todo caso, esos perfiles, que determinan la aparición de un paradigma metódico y problemático novedoso avalado por las nuevas formas de ver esas categorías, no ha supuesto la renuncia a lo que fue el programa emancipatorio ilustrado del constitucionalismo y los derechos humanos en la modernidad y que continúa vigente: **hacer posible una *universalis civitatis* en la que se consagre plenamente el auspiciado status *mundialis hominis***”²⁴.

²³ K.O. Apel, “Das problem einer universalistischen Makroethik der Mit-verantwortung”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 2, vol. 41, 1993, pp. 201 ss.

²⁴ Antonio E. Pérez Luño, *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, pág. 52. (ennegrecido nuestro).

Por otro lado, y considerando la amplitud del término, así como su urdimbre con las sociedades democratizadas, se utiliza la denominación *democracia constitucional* que designa a la vez una doctrina política, y cada uno de los regímenes implantados en base a ella, ha sido, durante los dos últimos siglos la resultante de la democratización del constitucionalismo. Así, las democracias propias del constitucionalismo tienen por base la vigencia de una constitución, aunque de especial contenido. En consecuencia, la doctrina de la democracia constitucional o del constitucionalismo, une indisolublemente a la democracia y a la constitución: no concibe la una sin la otra.

Inicialmente las democracias contemporáneas, en coincidencia con el sentido etimológico del término develaban una concepción ingenua que atentaba contra la virtualidad y continuidad del sistema, que radicaba justamente en identificar el sujeto con el objeto del Poder. De ahí la importancia de los principios, fines y técnicas del constitucionalismo y su ensamble con la democracia y el Estado de Derecho, caracterizado este último por Mario Justo López, por poseer una finalidad personalista, con base en el reconocimiento de la dignidad humana como “*prius*”.

Para Luigi Ferrajoli hay dos diferentes acepciones de constitucionalismo: una política y una jurídica. La acepción política designa, en la antigüedad como en la Edad moderna, una “práctica y concepción de los poderes públicos dirigidas a su limitación, en garantía de determinados ámbitos de libertad”. La acepción jurídica designa en cambio un tipo de sistema jurídico, mejor dicho un tipo de modelo institucional, que el mismo Ferrajoli generalmente llama Estado constitucional de Derecho, y, al mismo tiempo, una teoría del Derecho. El constitucionalismo en su acepción jurídica abarcaría dos diferentes concepciones: una de corte iusnaturalista y otra de corte iuspositivista. La primera se opone al positivismo jurídico, la segunda quiere complementarlo. El constitucionalismo iusnaturalista para Ferrajoli sería el que hoy muchos autores llaman neoconstitucionalismo. El positivismo jurídico, a la par del constitucionalismo, designaría no sólo una teoría sino un modelo institucional, el así llamado Estado legislativo de derecho. Ferrajoli propone hablar de “ius-constitucionalismo” o “constitucionalismo jurídico”, o mejor aún “Estado constitucional de derecho” o simplemente “constitucionalismo” para designar el modelo institucional caracterizado por la superioridad de la constitución sobre la ley y por el control de constitucionalidad.

1.6.1 La interpretación constitucional

La interpretación constitucional posee una importancia decisiva en cualquier sistema democrático, especialmente en aquellos que cuentan con una jurisdicción constitucional. Jean Rivero ha llamado la atención sobre la auténtica revolución jurídica que supuso la decisión del *Conseil constitutionnel* francés del 16 de julio de 1791. Tras la toma de la Bastilla -comenta irónicamente el profesor Rivero- al pueblo francés le agrada hacer sus revoluciones en el mes de julio. En este caso la revolución se realizó en cuatro palabras: “*Vu la Constitution et notamment son Préambule*”. De un solo golpe la Declaración de 1789, el Preámbulo de la Constitución de 1946, los principios fundamentales reconocidos por las leyes de la República quedaron integrados en la Constitución francesa, que duplicó su volumen por la mera voluntad del *Conseil constitutionnel*²⁵. La creencia de que las cuestiones constitucionales no son cuestiones jurídicas, sino cuestiones de poder fue abiertamente defendida por Ferdinand Lassalle en su famosa conferencia sobre la esencia de la Constitución (*Ueber Verfassungswesen*), pronunciada en Berlín el año 1862. Esta postura, por su, en apariencia innegable realismo basado en la experiencia histórica y cotidiana del sacrificio de la normativa jurídica ante la fuerza de los hechos, nunca ha dejado de contar con adeptos.

De otro lado, quienes han concebido la interpretación de la Constitución como una tarea jurídica, durante un largo período que se ha prolongado hasta el presente, la han abordado con los esquemas elaborados por la dogmática iusprivatista. Se aduce para explicar este fenómeno el mayor grado de depuración sistemática alcanzado a través del tiempo por la teoría de la interpretación en el derecho privado, y que con la Escuela histórica alcanza plena madurez. De ahí, la marcada influencia que ejerce la teoría de la interpretación de Friedrich Carl von Savigny en la configuración de los presupuestos metodológicos de la Escuela alemana del derecho público. Sin que tampoco puedan soslayarse otras causas ligadas a la propia génesis del constitucionalismo.

En efecto, las primeras constituciones liberales sientan el principio de la “rigidez” constitucional, tendente a garantizar su contenido frente a cualquier intento de modificación. Dicho contenido se consagra en dos grandes factores: la parte dogmática que contiene la declaración o catálogo de

²⁵ J. Rivero, *Rapport de synthèse del Coloquio Internacional sobre “La protection des droits fondamentaux par les juridictions constituionnelles en Europe”* (Aix-en-Provence, 19-21 febrero 1981), en RIDC, 1981, n. 2, pág. 662.

los derechos naturales positivizados por vía constitucional (*Bill of Rights en la tradición anglosajona*); y la denominada parte orgánica que contiene las reglas sobre la forma y funcionamiento del Estado y los poderes públicos en general (*Form o Frame of Government* en el constitucionalismo norteamericano). El conjunto de derechos contenidos en la parte dogmática era directamente justiciable y se hallaba a salvo de cualquier intromisión no sólo por parte de la administración, sino también a través de la legislación ordinaria.

La Dogmática alemana del derecho público elaboró a partir de estas premisas, de inequívoca impronta privatista, la categoría de los derechos públicos subjetivos. Hay que añadir que el contenido de los derechos públicos subjetivos en el ámbito del Estado liberal de Derecho se hallaba integrado por libertades de signo individual, entre las que destaca la protección de la libertad económica y la defensa del derecho de propiedad. En este contexto, la interpretación de la parte dogmática de la Constitución se realiza a partir de premisas y conforme a un método de marcada significación iusprivatista, y tan sólo para la interpretación de la parte orgánica se formulan algunas reglas autónomas, construidas con ayuda del modelo de las ciencias históricas, sociales y políticas, que representan un intento embrionario de formar una hermenéutica iuspublicista moderna.

Con el tránsito del Estado liberal al Estado social de Derecho se ha producido una importante mutación en la normativa constitucional, que forzosamente ha repercutido en su interpretación. Por lo tanto se advierte, y en primer lugar, una superación de la categoría de los derechos públicos subjetivos, de inequívoca inspiración individualista, a través de los derechos fundamentales. En ella se integran, junto a las libertades tradicionales personales, civiles y políticas, los derechos económicos, sociales y culturales. El reconocimiento de los derechos sociales como derechos fundamentales ha comportado, a su vez, un cambio en: a) la *fundamentación* de los derechos constitucionales, que ya no se circunscriben a la defensa de intereses individuales, sino que extienden su tutela a la protección de intereses sociales y colectivos; b) la *titularidad* que se ampliará también a sujetos colectivos; y c) la *naturaleza jurídica* al dejar de ser meros derechos de defensa frente a la opresión estatal, para devenir derechos de participación y prestaciones para cuya realización no basta la abstención del Estado, sino que se hace indispensable la movilización de los poderes públicos.

En segundo lugar, esta peculiar naturaleza jurídica de los derechos fundamentales exige superar la rígida distinción entre la parte dogmática y la parte orgánica de los textos constitucionales, ya que la participación y las prestaciones no pueden interpretarse al margen de las reglas que encauzan la organización y el funcionamiento de los poderes públicos. En último lugar, junto a la técnica de positivación casuística predominante en las constituciones liberales para fijar el estatuto de las libertades, los derechos fundamentales aparecen reconocidos en la actualidad también como valores o como principios básicos del sistema jurídico-político, lo que condiciona el método de su interpretación.

Una importante contribución en tal sentido se debe a Konrad Hesse, que ha formulado la sugestiva tesis sobre “la fuerza normativa de la Constitución” (*Die normative Kraft der Verfassung*). Este ha cifrado su pretensión en el logro de un equilibrio capaz de evitar el sacrificio de la dimensión normativa de la Constitución ante las condiciones de la realidad, así como la consideración formalista de la normativa constitucional ajena a la realidad y carente de contenido. Hesse expresa que la norma constitucional carece de existencia independiente de la realidad, y su eficacia no puede extrapolarse de las condiciones fácticas, ya que entraña una fuente de “deber ser”, es decir, posee una peculiar fuerza normativa dirigida a ordenar y conformar la realidad política y social.

Entre las condiciones que permiten la consecución de ese equilibrio destaca Hesse la que denomina “voluntad de Constitución” (*Wille zur Verfassung*), que representa, a un tiempo, una alternativa a la mera voluntad de poder y a la normatividad formal y abstracta carente de voluntad. Tal “voluntad de Constitución” reposa en una triple idea: la convicción de la necesidad de un orden normativo objetivo y estable, como garantía frente a la arbitrariedad del poder; la convicción de que dicho orden normativo precisa de una constante legitimación; y la convicción de que se trata de un orden cuyo valor normativo no sólo depende de su racionalidad, sino también de los actos de la voluntad humana tendentes a su realización. De otro lado, la interpretación constitucional, como cualquier tipo de interpretación jurídica, se halla orientada a la solución de los supuestos concretos que se plantean en la experiencia. La concretización²⁶ del texto constitucional resulta una tarea obligada, siempre que no se conciba dicho texto como un sistema cerrado y axiomático.

²⁶ Término que traduce la expresión germana *Konkretisierung*.

A raíz de la Segunda Guerra Mundial, -arguye el constitucionalista español Pedro de Vega García²⁷-, “el constitucionalismo ha buscado transformar el significado de las formulaciones de sus textos, que, si en el siglo XIX fueron, básicamente, entendidos como un conjunto de principios, en la actualidad se conciben como un auténtico sistema de preceptos. La Constitución, se ha repetido hasta la saciedad, sólo puede ser estudiada como una auténtica norma jurídica. Y el Derecho constitucional se contemplará, ante todo, como un derecho de garantías que tiene, en la denominada por Cappeletti “*giurisdizione costituzionale della libertà*”, su más honroso capítulo. (...) Desde esos planteamientos, los derechos fundamentales aparecerán como derechos de defensa (*Adwehrrechte*), cuyo respeto es exigible únicamente al Estado, porque se considera que es el Estado el que sólo puede conculcarlos. Y he aquí la cuestión: ¿No cabe la lesión de los derechos fundamentales por la acción de los particulares? ¿Y si este tipo de lesiones efectivamente se producen, no debería extenderse también la protección del amparo contra ellas? Surge así la problemática de la eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares, la llamada *Drittwirkung der Grundrechte*, que, inicialmente planteaba en la atmósfera política de Weimar, sería desarrollada ampliamente en Alemania y en otros países a partir de los años cincuenta”.

1.6.2 La crisis de la concepción constitucional clásica

El estatuto jurídico de la sociedad liberal, y del Estado Liberal de Derecho clásico tuvo ya en Kant una formulación meritoria. “El Estado civil –escribió Kant-, como Estado jurídico, está fundado en los siguientes principios *a priori*: 1) La libertad de todo miembro de la sociedad como ser humano. 2) La igualdad del mismo respecto a todos los demás como súbdito. 3) La independencia de todo miembro de una comunidad como ciudadano”.

En conexión directa con la proclamación de la *libertad*, a la igualdad y la *independencia*, como supuestos apriorísticos del Estado jurídico kantiano, se presentaba la tajante separación entre la sociedad y el Estado. Se trataba de organizar los medios a través de los cuales, en la tensión *sociedad-Estado*, la sociedad pudiera efectivamente configurarse como el reino de la libertad, de la igualdad y de la independencia, frente a toda posible injerencia del poder. Para ello, los

²⁷ De Vega García, Pedro, Dificultades y problemas para la construcción de un constitucionalismo de la igualdad, en: *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, coord., Antonio Pérez Luño, Madrid, Marcial Pons, 1996, pp. 265 ss.

derechos y libertades del individuo, concebidos también como un *a priori* histórico y conceptual a la propia organización estatal, se entendería como derechos absolutos que, sin limitación alguna, el hombre podría ejercitar siempre frente al poder político. Nada tiene de particular que, en estas circunstancias, su mejor garantía se expresara en la reducción al máximo de la acción estatal, con la proclamación utópica de un Estado abstencionista y neutro (Schmitt).

Ahora bien, la consideración unitaria y en bloque de los derechos fundamentales frente al poder como derechos absolutos exigía que la organización jurídica de la sociedad se produjera de forma tal que ese sistema de derechos y libertades burgueses quedara suficientemente garantizado en el ámbito social, donde los individuos desarrollan su existencia. Se forja de este modo un estatuto jurídico de la sociedad asentado en tres columnas indiscutibles:

- a) el principio de la generalidad de la ley;
- b) el reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, y
- c) la consagración de la autonomía de la voluntad privada.

Fue desde la generalidad de la ley, la igualdad formal ante la misma y la autonomía privada desde donde se procedió a la organización jurídica de las relaciones entre particulares. De esta forma, y como correlato a lo que la Constitución representaba en la órbita de lo público, se crearía en el campo de lo privado una legislación inspirada en esas tres columnas indiscutibles de la generalidad, la igualdad y la autonomía. En atención al principio de la autonomía de la voluntad privada, es también indiscutible que en la sociedad corporativa del presente y como consecuencia precisamente de la quiebra del principio de igualdad, frente al utópico credo liberal de un mundo de individuos libres e iguales en derechos, lo que la realidad presenta son situaciones de disparidad y asimetría entre las partes que intervienen en las relaciones tanto contractuales como extracontractuales. Lo que supone romper definitivamente, en el orden práctico, con los esquemas justificadores del dogma de la autonomía de la voluntad privada, cuyo fundamento último descansaba precisamente en el entendimiento “de las relaciones entre particulares en términos de igualdad, paridad y simetría” (Pugliatti, Ferri).

Porque la sociedad moderna es una sociedad corporativa, -acota el constitucionalista español Pedro de Vega García-, que por establecer situaciones de privilegio da lugar a la creación de

auténticos poderes privados (Lombardi), sólo ficticiamente cabe seguir manteniendo la tesis de que su estatuto jurídico continúa siendo el mismo que el de la sociedad liberal clásica. Con acierto ha podido escribir Habermas que “la norma jurídica liberal, que era antes fundamento de la existencia burguesa, en la actual fase de estrecha independencia de todos los sectores de la sociedad, no sólo no impide llevar a cabo al Estado Social todas sus intervenciones, sino que bajo su protección, los intereses privados organizados consiguen, a la inversa, ejercer su influencia sobre los órganos del Estado y condicionar su actuación, pues el poder social es hoy *eo ipso* poder político”. Es en estas circunstancias en las que el problema de la libertad del individuo cambia radicalmente.

Norberto Bobbio ha sabido captar la cuestión de fondo: “No importa que el individuo sea libre políticamente si después no es libre socialmente. Por debajo de la “no-libertad”, como sujeción al poder del príncipe, hay una “no-libertad” más profunda y más difícilmente extirpable: la “no-libertad” como sumisión al aparato productivo y a las grandes organizaciones del consenso y del disenso que la sociedad corporativa inevitablemente genera en su seno. El problema actual de la libertad no puede restringirse ya al problema de la libertad del Estado y en el Estado, sino que afecta a la misma organización de la sociedad civil, afecta no al ciudadano en cuanto tal, esto es, al hombre público, sino al hombre entero en cuanto ser social”.

Lo que significa que, la protección de los derechos fundamentales y la actuación de sus sistemas de garantías no deberá reducirse a contemplar hipotéticas violaciones de los mismos procedentes sólo de la acción de los poderes públicos, sino que tendrá que contemplar también las posibles lesiones derivadas de la acción de los particulares que, operando desde posiciones de privilegio, y configurándose como auténticos poderes privados, emulan en ocasiones con ventaja al propio poder público en su capacidad erosiva y destructora de la libertad.

Es oportuno al finalizar este primer capítulo, y como elemento introductorio al próximo, traer a colación lo expresado anteriormente en el expósito ¿Nacionalismo o Universalismo?, el ideal universalista de respeto que como pueblo puertorriqueño hemos anhelado desde siempre: “Por eso, el nacionalismo entraña un disvalor moral frente a la valoración ética positiva que merecen otras actitudes para las que la comprobación de diferencias fácticas no legitima la discriminación, sino que las lleva a postular en el plano del “deber ser” la paridad de trato en función del dato común de la racionalidad, la dignidad o las necesidades de todos los hombres”.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONSTITUCIONALISMO DE PUERTO RICO

2.1 Antecedentes históricos

La historia de Puerto Rico como su historia constitucional, no pueden ser analizadas ni confrontadas con circunstancias determinadas sin tener en cuenta luces y sombras que las constituyen y, por otro lado, hechos innegables de trasfondo histórico que condicionan su alcance, cuestionan su proceder y catapultan sus motivaciones y retos hacia el futuro. Nos circunscribimos al Puerto Rico del siglo XIX sin dejar como trasfondo los cuatro siglos de dominación española. La variedad de procesos acuñados por el imperio español, como eran las copiosas cédulas, órdenes, ordenanzas, provisiones, leyes y decretos que se proveyeron durante todo este tiempo para nuestro singular beneficio, contrastan con las duras realidades a que se enfrentaba la isla de Borikén hacia los finales del siglo XIX.

En el 1899, había en Puerto Rico una población de 953,243 habitantes²⁸. En 1900 era fundamentalmente una sociedad rural. Carecía de grandes ciudades. San Juan contaba en ese año con 32,048 habitantes, aunque su población en 1800 era de unos 9,000, y en 1860 de 18,132. Ponce y Ponce Playa tenían en 1899 conjuntamente 27,952 habitantes y Mayagüez, 15,187. La tasa de analfabetismo en Puerto Rico era la más alta de todas las Islas Occidentales²⁹. En 1899, el número de analfabetas alcanzaba el 83.2% de la población total. No se permitió establecer por parte de España un verdadero sistema de educación secundaria hasta 1882³⁰. Las facilidades escolares eran escasas. Las escuelas se alojaban principalmente en cuartos alquilados; tan sólo seis de las escuelas en 1898 ocupaban edificios públicos. El número total de escuelas era de 529³¹. Los gastos educativos tenían que proveerse de los presupuestos municipales. La dirección

²⁸ *Census of Porto Rico*, Bulletins 1-3. Washington, Government Printing Office, 1900. Esta es la fuente principal de datos poblacionales que a continuación se incluyen. Véase también, para algunos datos: Coll y Toste, C., *Reseña del estado de la isla de Puerto Rico al tomar posesión de ella los Estados Unidos*, San Juan, Imprenta La Correspondencia, 1899, pág. 367; Rosario Natal, C., *Puerto Rico y la crisis de la Guerra Hispanoamericana (1895-1898)*, Hato Rey, P.R., Ramallo Bros, 1975, pp. 10-11.

²⁹ *Census of Porto Rico*, Bol. Número 2, pág. 11.

³⁰ Véase: Osuna, J.J., *A History of Education in Puerto Rico*, 2da. ed., Río Piedras, Editorial Universitaria, 1949, *pássim*; De Hostos, A., *Historia de San Juan, ciudad murada*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1966, pp. 378-381.

³¹ Cuesta Mendoza, A., *Historia de la educación en el Puerto Rico colonial*, vol. 2, Ciudad Trujillo, R.D., Imprenta Arte y Cine, 1948, pág. 48.

de la educación pública residía en los Ayuntamientos, los que elegían a tal fin juntas locales de enseñanza, presididas por el alcalde, que existían también al nivel de la Diputación Provincial.

La situación económica del país era precaria. El presupuesto para el año fiscal 1897-98, incluyendo todo género de gastos, tanto al nivel insular como al municipal, así como los gastos del gobierno central en Madrid que le tocaba atender a la colonia, fue de 5,157,200 pesos³². La condición económica de España le permitía extenderles escasa ayuda a las colonias. Los datos del presupuesto español de 1891-92 revelan que la tercera parte de éste iba a atender compromisos de la deuda pública. La cosecha de exportación más valiosa hacia fines de siglo era la del café. En 1897 se exportó café de Puerto Rico por valor de \$12,222,599, moneda local. La industria del azúcar, sujeta a fuertes aranceles a partir de 1847 y muy a la zaga de la Cuba de entonces, en cuanto a técnicas de cultivo, elaboración y transportación, estaba en crisis. Aunque en 1897 constituyó el azúcar las dos terceras partes en volumen de las exportaciones para dicho año, su valor fue de sólo \$4,007,999³³. Poco más del cuarenta por ciento de los productos importados provenían de España, aproximadamente el 20% de los Estados Unidos y cerca del 10% de Inglaterra. Los comestibles constituían el 45% de las importaciones, encabezando la lista el arroz.

Las condiciones de trabajo eran deplorables. Un trabajador adulto de campo en la industria de la caña ganaba un jornal diario de 35 a 50 centavos, moneda local; a los niños y a las pocas mujeres a quienes se les ofrecía empleo para algunas labores se les pagaba de 25 a 30 centavos diarios. En ocupaciones fuera de la industria de la caña el salario típico devengado por las mujeres y los niños fluctuaba entre 12 y 18 centavos diarios. El trabajo en los molinos de caña era desde el amanecer hasta la caída del sol. A menudo se pagaba en vales, en vez de en dinero. Las condiciones de trabajo en otras industrias y ocupaciones eran igualmente deprimentes³⁴.

Desde 1866, en que se completó la carretera central, se contó con buena comunicación entre San Juan y Ponce, aunque el costo de la transportación era alto. Las únicas otras carreteras buenas a

³² Véase: *Report of the U.S. Insular Commission to the Secretary of War*, Washington, Government Printing Office, 1899.

³³ Sobre los datos económicos de esta época, véase a Carroll, H.K., *Report on the Island of Porto Rico*, Washington, Government Printing Office, 1899, pág. 32; Cruz Monclova, Lidio, *Historia de Puerto Rico*. T. III, 3ra. Parte, Río Piedras, Ed. Universitaria, 1971, pp. 276 ss.; Fernández Méndez, E., *Historia cultural de Puerto Rico*, San Juan, Ediciones El Cemí, 1970, págs. 269 y ss; Colón, E.D., *Datos sobre la agricultura en Puerto Rico antes de 1898*, San Juan, Imprenta Cantero Fernández y Co., 1930, pág. 91.

³⁴ Carroll, op. cit., págs. 48-49.

fin de siglo eran la de Cayey a Guayama, la de Ponce a Guayama, la de Bayamón a Río Piedras, la de Bayamón a Cataño y la de Bayamón a Toa Alta. El interior de la isla no contaba con carreteras propiamente dichas. El sistema ferroviario, construido por una compañía francesa, se componía de un tramo entre San Juan y Camuy; otro entre Aguadilla y Hormigueros, pasando por Mayagüez; y otro entre Yauco y Ponce. El pasaje entre San Juan y Camuy costaba \$4.95 en primera, \$3.85 en segunda y \$2.75 en tercera.

El proceso educativo se sujetó a programas de intensa americanización³⁵. Se cercenaron a diestra y siniestra códigos y leyes y se introdujeron a la isla, estatutos norteamericanos. Estados Unidos asumió firmemente el control de las tres ramas del gobierno. Los cargos de mayor importancia en la rama ejecutiva se colocaron en manos de estadounidenses. Al menos durante los primeros años la cuestión insular fue objeto de atención por funcionarios de importancia en Estados Unidos, pero pronto el olvido sustituyó la euforia de la Guerra Hispanoamericana y Puerto Rico cae de nuevo en un hondón de inacción y desamparo.

Para los años treinta, en que Bailey W. y Justine W. Diffie escriben su libro *Porto Rico: A Broken Pledge*³⁶, la situación económica de la Isla era espantosa. El desempleo en 1899 era de 17 %. En 1910 era mayor: 17.9%, siguiendo su curva ascendente hasta que en 1926 llegaba ya al 30.2 %. La pobreza de la población contrastaba con el estado floreciente de las compañías norteamericanas dedicadas a la industria principal de entonces: el azúcar. En 1899 la caña absorbía el 15 % de la tierra de cultivo. Mientras el trabajador de caña ganaba entre 40 centavos y \$2.00 diarios, muchas corporaciones les declaraban dividendos anuales a sus fatigas accionistas en exceso del 100 % de su inversión³⁷.

A partir de 1933 se comienza a darle a la Isla mayor participación en los programas federales de ayuda³⁸. La situación económica de Puerto Rico era alarmante. Continuaba la concentración de la riqueza en manos de unos pocos. El ingreso anual del 86 % de las familias en 1942 únicamente alcanzaba a \$ 341³⁹. A partir de 1940 se experimenta una mejoría en la

³⁵ Negrón de Montilla, Aida, *Americanization in Puerto Rico and the Public School System*, Río Piedras, Editorial Edil, 1970.

³⁶ Diffie, Bailey and Diffie, Justin W., *Porto Rico: A Broken Pledge*, New York, Vanguard Press, 1931, pp 166 ss. Véase el Capítulo XVIII, 4ª, de este libro.

³⁷ Diffie and Diffie, op. cit., pág. 30.

³⁸ Véase: Mathews, T. G., *La política puertorriqueña y el Nuevo Trato*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1967.

³⁹ Howell, B., *A Development Plan for Puerto Rico*, Junta de Planificación de P.R., 1944, págs. 65-66.

alfabetización, aunque en menor grado en la calidad de los procesos educativos en general. El porcentaje de analfabetos se redujo de 83.2% en 1899 a 32% en 1940. En 1940 el 50% de los niños y jóvenes entre seis y dieciocho años asistía a la escuela, comparado con el 8.1% de los niños entre cinco y diecisiete años en 1899. No empujaron los loables esfuerzos de 1940, en adelante mejoraron diversas fases de las condiciones de vida del puertorriqueño, pero no lograron remediar la fragilidad de su economía.

2.2 Las instituciones gubernativas del Derecho Indiano⁴⁰

El Derecho Indiano nace bajo el signo del absolutismo centralizante de Castilla. El estado feudal va cediendo al estado nación. La visión del Derecho como criatura del estado se opone en la realidad, a los conceptos del derecho natural. La monarquía se constituye en la fuente y guardián máxima de la ley. Con Carlos V y Felipe II se consolida el ideal de una sola nación bajo un solo poder: la unidad nacional bajo la monarquía absoluta. Esta monarquía no sólo reafirma su poder ante las antiguas ciudades y estados y ante Cortes y procuradores, sino también frente a la Iglesia. La experiencia de la Corona española desde finales de la Reconquista hasta el cierre del siglo de Oro deja su huella en la legislación de Indias. La intención legislativa no siempre se traduce en realidad. El supremo legislador era el Rey, no con las Cortes, sino solo.

Ya desde 1511 funcionaba dentro del Consejo de Castilla una sección especial denominada Consejo de Indias. Entendía en toda suerte de asuntos: legislativos, ejecutivos, judiciales, militares, comerciales, y eclesiásticos. El Consejo redactaba toda la legislación, la que se presentaba a la aprobación del Rey; proponía nombres al Rey para los cargos coloniales; supervisaba la conducta de los funcionarios públicos y del clero a través del sistema de residencias y vistas; aprobaba los gastos coloniales, dictaminaba sobre los proyectos locales, servía de Tribunal Supremo al resolver en última instancia los casos civiles apelables de las Audiencias, entre otras. El Consejo de Indias era en sus inicios un cuerpo pequeño, compuesto de un presidente y cuatro o cinco consejeros, cuyo número se elevaba luego, fluctuando entre doce y diecinueve. La intención centralizadora, que provoca tan vasta concentración de poderes en el

⁴⁰ Véase: Ots, J. M., *Manual de historia del Derecho español en las Indias y del Derecho propiamente Indiano*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1945; Riaza, R. y García Gallo, A., *Manual de historia del Derecho español*, Madrid, 1934.

monarca y en su principal organismo asesor, lleva también a una excesiva pormenorización legislativa y a la sujeción del grueso de las decisiones locales.

“Los monarcas españoles, escribe Ots, pretendieron tener en sus manos todos los signos del gobierno de un mundo tan vasto, tan complejo en su diversidad y tan lejano. Lo mismo quisieron conocer de los grandes problemas políticos y económicos que afectaban a todas las Indias o a toda la demarcación territorial de un Virreinato o de una Audiencia, que de cuestiones minúsculas que interesaban sólo a una ciudad o a un reducido distrito rural”⁴¹. Con la ascensión de los Borbones al trono español a principios del siglo XVIII, y el nombramiento de ministros de gabinete y la institución de otras reformas basadas en el sistema administrativo francés⁴², el Consejo de Indias sufre modificaciones profundas. En 1812 las Cortes de Cádiz abolen el Consejo y en 1814 se le reconstituye por Fernando VII. En 1834 se le suprime definitivamente, sustituyéndosele en sus funciones judiciales por el Tribunal Supremo de España e Indias y en varias de sus facultades gubernativas remanentes por el Consejo Real de España e Indias que recibe más tarde el nombre de Consejo de Estado. Este se regula por ley de 17 de agosto de 1860 y hacia finales del siglo XIX descargaba la doble función de cuerpo consultivo supremo de los Ministros y del Tribunal de lo contencioso-administrativo.

Con el renacimiento de las Cortes, la tarea de legislar dejó de ser patrimonio exclusivo del Rey. Las constituciones de 1812, 1834, 1837, 1845 y 1876, con importantes variantes entre sí en cuanto al grado de constitucionalismo que permitieron, expresaron que el poder de legislar radicaba en el Rey con las Cortes. La Constitución de 1869, de corta duración pero de extraordinario impacto en el desarrollo de la conciencia liberal, fue más allá y declaró que el poder legislativo residía exclusivamente en las Cortes. La Constitución de 1876, que es la vigente al tiempo de decretarse la Carta Autonómica, representa una etapa intermedia entre la Constitución liberal de 1869 y la conservadora de 1845. Con la caída de la monarquía absoluta se acogió España al gobierno de tipo parlamentario o de gabinete, con ministros responsables en las Cortes. El gobierno central de Madrid retuvo hasta finales de la dominación española en Puerto Rico varias de las más importantes de la antigua Corona en América. El gobierno central continuó nombrando los funcionarios más importantes de la Colonia, incluyendo a los oidores de

⁴¹ Ots, op. cit., pág. 331.

⁴² Haring, C.H., *The Spanish Empire in America*, New York, Oxford University Press, 1947.

las audiencias y a los jueces de primera instancia; su representante, el Gobernador, nombraba por lo general el resto. Estos nombramientos recaían en peninsulares; los criollos tenían acceso tan sólo a los puestos de escasa categoría. Aun los cargos y puestos municipales, desde alcalde a conserje, se quejaba Muñoz Rivera, eran para esta época de nombramiento gubernatorial⁴³. Hasta el propio momento de la Carta Autonómica el poder de aprobar los presupuestos provinciales recaían también en el gobierno central con la autoridad que ello conllevaba para controlar el desarrollo y administración de la Colonia. Representaban al Rey en América primeramente los virreyes, gobernadores y capitanes generales. Las Antillas fueron la primera capitanía general en el Nuevo Mundo, siendo adscritas al virreinato de Nueva España (México, en 1535), pero gozaron de independencia básica en todo excepto en asuntos militares y navales⁴⁴. El Capitán General o Gobernador ostentaba la doble condición de representante del Rey y cabeza del gobierno colonial, rasgo que habrá de distinguir la posición del primer ejecutivo hasta en el propio gobierno establecido por la Carta Autonómica. El Capitán General era el jefe del ejército y la marina; supervisaba la Real Hacienda; presidía los cabildos, confirmaba la elección de los alcaldes y por largos períodos nombraba a los alcaldes y regidores; nombraba funcionarios menores; era superintendente de obras públicas y repartidor de tierras y solares, entre otras.

De otro lado, la legislación de Indias constituía al Gobernador en guardián de sus guardianes. Entre los deberes del Gobernador, se contaba el de informar anualmente a Madrid sobre la calidad de los servicios de todos los funcionarios públicos en la colonia, con recomendaciones sobre la deseabilidad de ascenso o cesantía. El simple esquema jurídico no revela con fidelidad la realidad histórica de los poderes del Gobernador en Puerto Rico. La falta de la Real Audiencia hasta la cuarta década del siglo XIX, la dificultad, el costo y la lentitud en las apelaciones a Santo Domingo y Madrid, la pobreza abismal de la Colonia, que tan débilmente podía excitar la ocupada atención del Consejo, y el consiguiente carácter efectivo del Capitán General, hacían del cargo de Gobernador mucho más de lo que las leyes y cédulas disponían.

Tanto bajo gobiernos absolutistas o conservadores en la metrópoli como bajo gobiernos liberales, sus representantes en la gobernación de Puerto Rico llegan a inauditos excesos de autoridad. Al

⁴³ Carroll, H. K., *Report on the Island of Porto Rico*, Washington, Government Printing Office, 1899, pág. 15.

⁴⁴ Desde 1586 a 1810, Puerto Rico dependía en gran medida de la ayuda económica que anualmente le suministraba la tesorería de México. El envío del situado no entrañó sin embargo, intervención de ningún orden del Virrey de Nueva España en el gobierno de la isla.

abolirse por segunda vez el régimen constitucional, el gobernador Miguel de la Torre prohíbe toda referencia a la constitución derogada y decreta que la población deberá limitarse a dar gracias a Dios por la restauración del absolutismo⁴⁵. De 1825 a 1869 posee el Gobernador poderes dictatoriales expresos, otorgándosele el 28 de mayo de 1825 facultades omnímodas para regir la Isla, “todo el lleno de las facultades”, leía el decreto “que por las Reales Ordenanzas se conceden a los gobernadores de plazas sitiadas”⁴⁶. Y “privados los puertorriqueños de representación en Cortes aun después de iniciarse en 1837 un nuevo período constitucional en España, impedidos de protestar abiertamente y aun de formar agrupaciones políticas, el país vive sujeto durante estos años aciagos a un régimen de terror. Un liberal español, don Juan Prim, Conde de Reus, quien luego habría de acaudillar la Revolución de 1868, manifiesta mientras ocupaba la gobernación en 1848 que los puertorriqueños sólo servían para jugar y bailar y que para gobernarlos bastaba con un látigo y un violín”⁴⁷.

El estudio de las características y poderes del Gobernador, así como el de las otras instituciones, desde los primeros tiempos del Derecho Indiano hasta las postrimerías de la presencia del Estado español en América, revela: la persistencia de antiguas actitudes y teorías de gobierno a través de los cambios formales que sufren estas instituciones; la inadaptabilidad de estas instituciones a las realidades cambiantes del país, su subsistencia, en palabras de Labra, cuando ya estaban faltas de toda razón o pretexto de ser; y el divorcio entre derecho y realidad.

Aun la extensión de las libertades constitucionales en diversos momentos del siglo XIX ha de analizarse contra el referido fondo de autoritarismo. Labra se refería a veces a estas libertades como “libertades de lujo; porque es verdad que, para el que vive en el fondo de una aldea, la libertad de imprenta, la libertad de asociación y de reunión son de escasa importancia, comparadas con el alcalde que multa, el inspector que apalea, el juez municipal que condena y la comisión que reparte el impuesto para gravar siempre al adversario”⁴⁸. Este contraste entre derecho y vida, entre la norma jurídica y la realidad política, la ausencia por siglos de una verdadera tradición de imperio de la ley, ejerce profunda influencia sobre las actitudes del puertorriqueño hacia la ley y hacia las personas investidas de autoridad.

⁴⁵ Cruz Monclova, Luis, *Historia de Puerto Rico*, t. I, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1952, pp. 169-170.

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 241.

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 369.

⁴⁸ Labra, J. M., *La autonomía colonial en España*, Madrid, Imprenta de los Suc. de Cuesta, 1892, pág. 48.

La Real Audiencia⁴⁹ es otra de las instituciones vitales del sistema español. Su función era servir de tribunal apelativo. Hasta entrado el siglo XIX y su creación, el poder judicial en Puerto Rico residía en las mismas personas en que reposaba el poder político. Los casos civiles de mayor cuantía, así como los criminales, se juzgaban en primera instancia por los alcaldes ordinarios, quienes eran los jefes administrativos de las villas y eran también magistrados legos. Los fallos de los alcaldes en causas civiles menores eran apelables al concejo municipal en pleno (el cabildo), cuya decisión era final. En casos de mayor cuantía la apelación iba al Gobernador en su calidad de Justicia Mayor del país. De las decisiones del Gobernador, podía recurrirse en alzada a la Real Audiencia de Santo Domingo, de cuyas resoluciones podía apelarse en casos civiles, de satisfacerse una alta cuantía jurisdiccional, al Consejo de Indias⁵⁰.

El Gobernador presidía la Audiencia. A partir de 1776, la facultad de intervención del Gobernador en las tareas propiamente judiciales de la Audiencia disminuye considerablemente a pesar de que la ley continuaba requiriendo por varias décadas más la firma del Gobernador para impartirle validez a los actos de la Audiencia⁵¹. A partir de 1868 crece la jurisdicción de los tribunales ordinarios, cuestión que formaba parte de los programas liberales durante el siglo, desde su inclusión (art. 248) en la Constitución de 1812⁵². La posición del gobierno español hacia las reformas asimilistas y autonomistas se formula y condiciona a la luz de su propósito general de promover y retener la fidelidad de la colonia. La posición de los partidos liberales locales deriva de su aspiración al reconocimiento de las libertades individuales y la obtención del máximo gobierno propio compatible con la preservación de lazos firmes con España, posición que sufre modificaciones a paso con las vicisitudes políticas de la metrópoli.

⁴⁹ Para profundizar más a fondo del sistema judicial puertorriqueño en distintas épocas, véase: Trías Monge, J., *El sistema judicial de Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1978.

⁵⁰ Trías Monge, *El sistema judicial de Puerto Rico*, 1978, pág. 15.

⁵¹ Trías Monge, op. cit., nota 65.

⁵² Ver: Real Decreto de 9 de diciembre 1868, B.R.L.J., XXIII, pág. 728. En esta fecha se abole el tribunal de Hacienda y las cortes comerciales o consulados y se reduce la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos y los del ejército y la marina para que entendiesen únicamente en ciertas causas específicas.

2.3 Las Primeras Constituciones

2.3.1 La Constitución de Cádiz

Durante las primeras décadas del siglo XIX se sientan las bases del constitucionalismo español, de tan accidentada vida, y se trasciende eventualmente al absolutismo monárquico de los primeros siglos. El racionalismo y el reformismo del siglo XVIII, las revoluciones en Estados Unidos y Francia, el desarrollo de una burguesía intelectual española, dan su fruto y se produce el movimiento por la constitución aprobada por las Cortes de Cádiz en 1812.

El 24 de septiembre de 1810 las Cortes de Cádiz decretaron que la soberanía nacional residía en ella, repudiaron a José Bonaparte y la Constitución de Bayona, jurada por éste e impuesta a los españoles el 8 de julio de 1808 y reconocieron rey a Fernando VII. La Constitución de Cádiz se promulga el 19 de marzo de 1812. La autoridad del Rey queda severamente limitada. “La soberanía”, establece el artículo 3 del capítulo primero, “reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales”. La influencia de Rousseau, de la Constitución de Estados Unidos y de la Constitución francesa de 1791 es evidente en ésta y otras disposiciones de la Constitución de Cádiz.

En la distribución de poderes se sigue un sistema distinto al del Derecho Indiano, intentando la diferenciación y separación de funciones, al modo de Montesquieu, entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. El restablecimiento de las Cortes, es un logro señalado de este período. La potestad de hacer leyes reside en las Cortes con el Rey. Sin embargo, la Constitución le negaba poder al Rey expresamente para suspender o disolver las Cortes; o para ausentarse del Reino, o abdicar, o contraer matrimonio sin el consentimiento de las Cortes, entre otras. El gobierno municipal y el provincial también se reforman radicalmente por la Constitución. Se dispone que los alcaldes, regidores y procuradores se nombrarían por los ciudadanos avecindados en cada pueblo en elección de dos grados. Los alcaldes se mudarían todos los años y los regidores por mitad cada año.

La Constitución de 1812 no contiene una Declaración de Derechos como tal, pero aun así representa un nuevo punto de partida en la política española en cuanto reconoce, en forma diseminada por el texto, muchos de los derechos fundamentales del hombre. Se reconoce que “Todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir, y publicar sus ideas políticas sin

necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anterior a la publicación, bajo las restricciones y responsabilidad que establezcan las leyes” (Art. 371). Se reconoce también la inviolabilidad del domicilio (Art. 306) y el núcleo de los derechos esenciales del individuo en causas criminales, aunque su suspensión podía decretarse por las Cortes por tiempo determinado (Capítulo III). No se reconocen los derechos de asociación y asamblea, ni la libertad de cultos, instituyéndose como única religión del Estado la católica, apostólica, romana y prohibiéndose el ejercicio de cualquiera otra (Art. 12).

La Constitución era de aplicación general. Les reconoce a los territorios ultramarinos, al igual que había hecho antes en 1809 la Junta Suprema y Gubernativa de España e Indias en el inicio de la resistencia contra Bonaparte, la condición de ser parte integrante de España, con igualdad de derechos a las propias provincias españolas y el status de tales. Otro logro fue la obtención por las colonias del derecho de representación en las Cortes. En lo que toca a los derechos del sufragio y otros derechos humanos, la Constitución de Cádiz es fundamentalmente expresión de aspiraciones de la burguesía intelectual más que reflejo del orden imperante. El sufragio universal fue también principio primordial de la Constitución de 1869 y, después de su abolición de nuevo en 1878, se proclamó otra vez en 1890, rigiendo en España, aunque no en Puerto Rico, hasta el final del siglo.

Las libertades de palabra y de imprenta también se reconocen, y aunque la prensa española de la época y de los períodos subsiguientes en que se validaron estos derechos ilustra el entusiasmo y a veces la irresponsabilidad con que se utilizaron, es indudable que presiones operaron entonces para limitar su ejercicio. Durante el primer período de vigencia de la Constitución de Cádiz es que en efecto comienza la diferenciación entre los partidos políticos españoles, los que no alcanzan, sin embargo, durante el resto del siglo niveles de gran madurez y fortaleza.

Por otro lado, a lo largo de este siglo se acusan dos tendencias básicas, la conservadora y la liberal, con muy variadas gradaciones, pero cuya verdadera consolidación se dificulta por las sacudidas a que está continuamente sujeto el cuerpo social y la consiguiente fugacidad de gobiernos y partidos. Es para la época de la Constitución de Cádiz que en Puerto Rico empiezan a dibujarse dos tendencias o estados de opinión que aunque no cuajan en partidos, anticipan la

futura división entre liberales y conservadores⁵³. Restaurado el absolutismo monárquico en 1814, se deroga la libertad de imprenta en Puerto Rico, se suprime la Diputación Provincial, se eliminan los ayuntamientos electivos, se despoja a los criollos de la ciudadanía española y, con la clausura de las Cortes, pierde también la Isla la condición de provincia y todo derecho a representación en Madrid⁵⁴.

El historiador Cruz Monclova señala que este segundo periodo constitucional representa “una nueva evolución de la política colonial: el tránsito del sistema asimilista al de tipo autonomista, como el Decreto de la Junta Suprema de 22 de enero de 1809 había representado el tránsito del sistema administrativo al de tipo asimilista⁵⁵. La vuelta a la representación en las Cortes, la alegada libertad de expresión, los ayuntamientos electivos, el restablecimiento de la Diputación Provincial, no bastaban para proteger adecuadamente a la comunidad contra los desmanes de gobernadores despóticos, ni le aseguraba la adopción de leyes justas. La posición del individuo frente al estado y las leyes, no ayuda a distinguir entre autonomismo y asimilismo, pero sí entre el deseo genuino de reconocerle derechos de gobierno propio a una comunidad dependiente, como era el caso de la Isla de Puerto Rico frente al régimen español.

2.3.2 La Constitución de 1837

La Constitución de 1837 es producto del Partido Progresista, la agrupación liberal de la época, pero intenta la conciliación con los moderados o conservadores. A su vez, mantiene, como concesión a los moderados, el carácter bilateral de las Cortes bajo el Estatuto Real, rasgo que han de continuar las constituciones siguientes.

La Constitución restituye muchas libertades civiles consignadas en la Constitución de 1812, especialmente la libertad de imprenta sin previa censura, con la garantía adicional de que la calificación de los delitos de imprenta correspondía exclusivamente a los jurados. Esta función del jurado era inadmisibles para los moderados por entender que equivalía a la impunidad de la prensa. Ni la libertad de imprenta ni parte otra alguna de la Constitución de 1837 aplica a las colonias. Al retroceso político se une el conservadurismo económico. No se sustituye la Cédula

⁵³ Cruz Monclova, Luis, *Historia de Puerto Rico*, t. I, 6ª. edición, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1970, págs. 41-44; Dapena, J. A., *Trayectoria del pensamiento liberal puertorriqueño en el siglo XIX*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1963, pág. 20.

⁵⁴ Cruz Monclova, *op. cit.*, pág. 102 *et seq.*

⁵⁵ Cruz Monclova, *op. cit.*, pág. 196.

de Gracias, derogada por la Regencia el 15 de marzo de 1836, poco antes de la exclusión de los diputados antillanos de las Cortes constituyentes.

2.3.3 La Constitución de 1845

Se aprueba en el 1845 la constitución más conservadora de todas las constituciones españolas del siglo XIX. La Constitución de 1845 fortalece la posición del monarca, regresándose a un Senado vitalicio de designación real y de composición parecida al Estamento de próceres; privándose a las Cortes de reunirse automáticamente el 1 de diciembre de cada año, si el Rey dejara de convocarlas; y suprimiéndose la milicia nacional, foco del progresismo. Se elimina también el juicio por jurados en los delitos de imprenta y se atenúa aún más la formulación de otras libertades civiles. La Constitución de 1845 domina el cuadro constitucional hasta 1868.

El constitucionalismo fue en efecto un fenómeno de impacto básicamente peninsular. Pasada la presión de las guerras de independencia, el constitucionalismo deja de ser parte de la política ultramarina y se revierte a la centralización y el autoritarismo coloniales. En todos los años de espera por las leyes especiales, la situación en Puerto Rico fue análoga a la de los siglos de absolutismo monárquico, independientemente del tipo de gobierno, conservador o liberal, existente en España: represión de las libertades de palabra, prensa, reunión y asociación; ausencia de partidos; ausencia de elecciones; inelegibilidad *de facto* para el desempeño de puestos públicos; ausencia de representación en las Cortes o de cualquier otro modo de participación en los procesos de gobierno; ausencia de Diputación Provincial; ayuntamientos intervenidos por la acción oficial; concentración de poderes en el gobierno central y su representante en la colonia; amenaza de encarcelamiento o destierro a la menor desviación del conformismo ortodoxo; ausencia de oportunidades educativas; prohibición del comercio libre; e inaplicación de la propia Constitución vigente en otras partes del Reino.

2.3.4 La Constitución de 1869

La Constitución de 1869 contiene la carta de derechos más completa de las constituciones españolas decimonónicas. Se reconoce en ella por primera vez el derecho a reunirse pacíficamente y a asociarse para todos los fines no contrarios a la moral pública. Se afirma también en forma más clara que en otras instituciones el derecho a la libre emisión de las ideas y el derecho a dirigir peticiones, individual o colectivamente (art. 17). Se garantiza por primera vez

a extranjeros y españoles que profesen otra religión a la católica, el ejercicio privado o público de su culto (art. 21). Se establece también el sufragio universal (art. 16).

La Constitución de 1869 dispone, en palabras de Carro Martínez, “la menor cantidad de rey posible”. La potestad de hacer leyes reside exclusivamente en las Cortes (art. 34). Las Cortes se componían de dos cuerpos colegisladores: el Senado y el Congreso. El Congreso se renovaría totalmente y el Senado por cuartas partes, cada tres años. La Revolución de Septiembre de 1868 significó principalmente para Puerto Rico la oportunidad de organizar e iniciar el lento desarrollo de sus partidos políticos.

Como sucede con otros momentos del siglo XIX, los gobiernos españoles durante la vigencia de la Constitución de 1869 no se deciden completamente ni por el sistema asimilista ni por el autonomista. Esta misma ambivalencia caracteriza el pensamiento liberal puertorriqueño de la época. No es cierto, -comenta Trías Monge-, que el liberalismo es en sus inicios de signo exclusivamente asimilista, ya en 1869 Labra y Padial, entre otros, expresan abiertamente su preferencia por el sistema autonómico⁵⁶, a pesar de las connotaciones separatistas que el gobierno español insistía en adscribirle al término, y hay huellas de autonomismo desde las primeras propuestas del reformismo liberal, acota el constitucionalista puertorriqueño Trías Monge⁵⁷.

2.3.5 La Constitución de 1876

La Constitución de 1876 es la última de las constituciones españolas. Su derogación formal no ocurre hasta la proclamación de la segunda república el 14 de abril de 1931. Es a su vez la constitución que provee el marco legal central para la interpretación de la Carta Autonómica. A su vez facilitó el camino para la restauración borbónica la inestabilidad política que provocó la Revolución de Septiembre de 1868. La Constitución se proclama el 30 de junio de 1876. Su intención manifiesta fue la de hallar y establecer una base jurídica común que sirviera para la conciliación de los partidos y que devolviese la paz al país. Se intenta con esta constitución un

⁵⁶ Gómez Acevedo, L., *Sanz, promotor de la conciencia separatista en Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1956, págs. 64-92; Baldorioty de Castro, Román, *La interpretación del diputado don Luis Padial y sus consecuencias*, Madrid, Imprenta de la Gaceta de los Caminos de Hierro, 1869.

⁵⁷ Trías Monge, José, *Historia constitucional de Puerto Rico*, vol. I, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1980, pág. 55-56.

equilibrio entre el conservadurismo de la Constitución moderada de 1845 y el liberalismo de la progresista de 1869, aunque el resultado es de estampa conservadora.

La carta de derechos de la Constitución de 1876 es mucho más restrictiva que la de la constitución precedente. Se eliminan la libertad de circulación y varias de las disposiciones de la constitución anterior que fortalecían las garantías contra arrestos y registros ilegales. Se prescinde del sufragio universal, aunque no se cierra la puerta a su posible implantación por ley (artículos 28 y 82). La Constitución de 1876 permite también (art. 17) la suspensión por decreto, no estando reunidas las Cortes, de varias de las libertades básicas (las de expresión, imprenta, reunión pacífica y asociación y las garantías contra arrestos y registros ilegales), libertades que sólo podían suspenderse por medio de una ley bajo la Constitución de 1869 (art. 31). La disposición más limitativa en este sentido de la Constitución fue, sin embargo, la contenida en el primer párrafo del artículo 14, donde se establecía que “las leyes dictarán las reglas oportunas para asegurar a los españoles en el respeto recíproco de los derechos que este título les reconoce, sin menoscabo de los derechos de la Nación, ni de los atributos esenciales del poder público”. Este precepto convirtió la Carta de Derechos en pía declaración de principios, inoperantes en ausencia de leyes específicas que los validaran.

La Constitución de 1876 difiere también de la anterior en el tratamiento del problema religioso. La Carta de 1869 consagraba la plena libertad de cultos para extranjeros y residentes (art. 21); la de 1876 establece tan sólo la tolerancia privada de éstos, con prohibición de otras ceremonias o manifestaciones públicas que las de la religión del Estado. Los derechos individuales en este período constitucional se irrespetan con igual impunidad que en períodos en que no se contaba con carta de derechos. Los comicios servían más para darle visos de legitimidad a la voluntad gubernativa que para expresar la opinión popular. Las Cortes, en consecuencia, no eran verdaderamente representativas, pues el Gobierno influía decisivamente en su composición. Los ayuntamientos electivos y las diputaciones provinciales eran también formas vacías, pues eran los gobernadores los que regían sus actuaciones⁵⁸.

Dada la naturaleza puramente declarativa de la Carta de Derechos, la extensión de la Constitución no significó el reconocimiento en Puerto Rico de sus principios, ya que el Gobierno

⁵⁸ Para la explicación de este tema véase: Sánchez Agesta, L., *Historia del constitucionalismo español*, 2da. edición, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964, págs. 327-329.

se abstuvo de hacer aplicables aquí las leyes dictadas al amparo del artículo 14 para hacer efectivas sus disposiciones y dejó al país sujeto a los poderes omnímodos que al Gobernador le reconocía el Real Decreto de 9 de junio de 1878.

Fracasado el intento de reorganizar en 1883 el Partido Liberal Reformista, se acude a una segunda reorganización tres años más tarde. De lo que se trataba era de la fundación de un nuevo partido. El 14 de noviembre de 1886, Román Baldorioty de Castro firma en calidad de Presidente el Plan de Ponce para la reactivación del Partido Liberal Reformista. El Plan de Ponce proponía el reconocimiento de los derechos individuales como derechos ilegislables. “Los llamados ilegislables”, rezaba el Plan, “porque no cabe poner estos derechos a merced de ningún partido político, dominante en las esferas legislativas; por el contrario, los tribunales de justicia deben estar investidos del poder de revocar o dejar sin efecto toda ley atentatoria a los derechos del hombre. Cualquier ficción, cualquier mayoría que pretenda regularlos atenuándolos, limitándolos o desvirtuándolos, marcha consciente, ora inconscientemente, en la senda de la tiranía”.

A pesar de la moderación del nuevo partido y su énfasis en la descentralización, más que en una autonomía verdadera⁵⁹, la reacción oficial en España fue en extremo desfavorable a lo largo de los años a su nombre y objetivos. La propaganda conservadora local, en tanto, se concentró en el ya familiar argumento de que lo que éste en verdad pretendía era aflojar los lazos de unión entre Puerto Rico y España⁶⁰, ataque que contribuyó no poco a las persecuciones que pronto se desataron contra el partido.

2.4 Precedentes inmediatos de la Carta Autonómica

El proyecto Maura proponía la creación de una Diputación Provincial, con poderes para disponer en sus iniciativas propias. Proponía también, como doble freno a los nuevos poderes de la Diputación, así como a los retenidos por el Gobernador General, el establecimiento de un Consejo de Administración, compuesto por el Gobernador; el General Segundo Cabo; el presidente de la Audiencia; el Obispo; el Coronel del Cuerpo de Voluntarios; los diputados electos por más de un término; y seis individuos designados por el gobierno.

⁵⁹ Gautier, Dapena, J.A., *Trayectoria del pensamiento liberal puertorriqueño en el siglo XIX*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1963, págs. 61-62.

⁶⁰ Quiñones, J.M., *Historia de los Partidos Reformista y Conservador*, Mayagüez, Tipografía Comercial, 1889, págs. 37,56.

La creación de este comienzo de Senado, no disminuía en forma notable dentro del proyecta Maura la figura del Gobernador, quien continuaba al mando de las fuerzas de mar y tierra.

El 26 de octubre de 1894, se promulga la Ley de Bases, la cual disponía en el caso de Puerto Rico, para el establecimiento de una Diputación Provincial compuesta de 12 diputados, seis por la región de San Juan y seis por la de Ponce. Las relaciones entre España y Estados Unidos estaban para este momento muy tensas. Los decretos autonómicos se firmaron por la Reina Regente el 25 de noviembre de 1897. La evidencia histórica revela que la presión generada por Estados Unidos, y los eventos de la guerra en Cuba tienen una importancia en la aprobación de la Carta Autonómica abrumadoramente mayor que la proveniente del Partido Autonomista de Puerto Rico.

2.5 El Régimen Autonómico

Aunque no se le consultó, Labra sometió en octubre de 1897 y aun después de promulgarse los decretos varias recomendaciones sobre lo que debía hacerse para implantar el régimen autonómico. Labra recalca especialmente la importancia del derecho de los antillanos al sufragio universal como base de las reformas; de la abstención del gobierno metropolitano en el nombramiento de los ministros insulares y de su necesidad de no inmiscuirse en la organización de los partidos insulares; del reconocimiento que les correspondía principalmente a los autonomistas en la dirección de la política local ultramarina en su primera fase, y de la necesidad de instituir lo antes posible las reformas.

En vista de que los decretos autonómicos no se aprobaron por el proceso parlamentario usual, no existe, por supuesto, un historial legislativo⁶¹ que ilustre las circunstancias de su adopción. En la Exposición de Motivos del Real Decreto referente a la Constitución Autonómica de Cuba y Puerto Rico se recalca, como antes en la Exposición a las reformas de Cánovas, aunque no sin cierta intranquilidad de conciencia, “que la primera y más esencial condición de éxito en esta clase de reformas es la absoluta sinceridad del propósito (...) Porque cuando se trata de confiar la dirección de sus negocios a los pueblos que han llegado a la edad viril, o no debe hablárseles de

⁶¹ En los archivos de la presidencia del Consejo de Ministros se halla únicamente, además del texto final de los decretos, la recomendación favorable del Consejo de Administración, que aporta poco al análisis de su contenido.

autonomía, o es preciso dársela completa, con la convicción de que se les coloca en el camino del bien, sin limitaciones o trabas hijas de la desconfianza y del recelo”.

En cuanto a la forma de alcanzar este propósito, la Exposición apunta al programa del Partido Autonomista: “(...) tratándose de dar una Constitución autonómica a un territorio español poblado por raza española y por España civilizado, la resolución no era dudosa; la autonomía debía desenvolverse dentro de las ideas y con arreglo al programa que lleve ese nombre en las Antillas, sin eliminar nada de su contenido, sin alterar sobre todo su espíritu, antes bien completándolo, armonizándolo, dándole mayores garantías de estabilidad, cual corresponde al Gobierno de una metrópoli que se siente atraída a implantarlo por la convicción de sus ventajas, por el anhelo de llevar la paz y el sosiego a tan preciados territorios y por la conciencia de sus responsabilidades, no sólo ante la colonia, sino también ante sus propios vastísimos intereses que el tiempo ha enlazado y tejido en la tupida red de los años”.

Se subraya luego, en términos diseñados para aplacar la reacción conservadora, así como útiles para la interpretación de la Carta, que “los sagrados intereses” de la Metrópoli quedan bien atendidos, reservándose a los elevados organismos de la nacionalidad española las cuestiones esenciales de soberanía. “La representación y autoridad del Rey, que es la Nación misma”, se expresa, “el mando de los Ejércitos de mar y tierra; la administración de la justicia; las inteligencias diplomáticas con América; las relaciones constantes y benéficas entre la Colonia y la Metrópoli; la gracia de indulto; la guarda y defensa de la Constitución quedan confiadas al Gobernador general, como representante del Rey, y bajo la dirección del Consejo de Ministros.

El artículo 2 de la Carta disponía que “El Gobierno de la Isla se compondrá de un Parlamento insular, dividido en dos Cámaras, y de un Gobernador general, representante de la Metrópoli, que ejercerá en nombre de ésta la autoridad suprema”.

El mismo día en que se promulgó la Carta se aprobaron otros decretos importantes sobre otras fases del régimen autonómico. En uno de ellos se decretaba que los españoles residentes en las Antillas gozarían, en los mismos términos que los residentes en la Península, de los derechos consignados en el Título I de la Constitución de 1876 y de las garantías con que las leyes del Reino rodeaban su ejercicio.

Desde principios de 1897, Sagasta exhortó a las facciones autonomistas puertorriqueñas a unirse. Aunque el gabinete autonómico cubano había quedado constituido a principios de enero de 1898, se llegó a principios de febrero sin que los dos partidos autonomistas puertorriqueños hubiesen acordado las bases para el establecimiento del nuevo gobierno.

El 27 de marzo de 1898 tuvieron lugar las elecciones. Concurrieron a ella separadamente liberales y ortodoxos, pues la coalición de ambos en la Unión Autonomista Liberal, organizada el 25 de febrero de 1898, se había disuelto pocos días más tarde al no respetarse en las convenciones de distrito el acuerdo de igualdad entre los partidos en el número de candidatos nominados. Ya para este momento, las relaciones entre Estados Unidos y España estaban al borde del conflicto bélico. El 21 de abril el general Macías Casado procedía a suspender las garantías individuales bajo el artículo 42 de la Carta Autonómica y cuatro días más tarde aplazaba indefinidamente la reunión de las Cámaras insulares. El propio 25 de abril de 1898 le declaró Estados Unidos la guerra a España. El Parlamento insular se instaló finalmente el 17 de julio de 1898 y dos días más tarde se celebró la primera sesión ordinaria. Muñoz Rivera asumió la presidencia y la Secretaría de Gobernación. El 25 de julio invadió el general Miles a Puerto Rico.

2.6 Nuevo orden que lleva a la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos

El interés de los Estados Unidos por el Caribe va mucho antes de la constitución de la República. Benjamín Franklin le recomendó a Inglaterra la toma de Cuba⁶². A partir de la presidencia de Polk, en que comienza a plasmarse la doctrina del Destino Manifiesto, Estados Unidos trata en diversas ocasiones de negociar la compra de Cuba, aun a pesar de la firme oposición del Norte a la adición de territorio esclavista.

El interés norteamericano de la época en el Caribe no se limita a Cuba y, en menos grado, a Puerto Rico. En 1860 Estados Unidos intenta comprar cinco pequeñas islas –Taboga, Perico, Flamingo, Nueva Granada e Ilenao– a fines de establecer bases para la protección del Istmo⁶³. No es hasta la última década del siglo que el sentimiento expansionista adquiere suficiente fuerza para alterar la política tradicional de desarrollo continental.

⁶² Calcott, W. H., *The Caribbean Policy of the United States, 1890-1920*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1942, pág. 1.

⁶³ Calcott, *op. cit.*, pág. 29.

El 18 de julio de 1898 se firma el Protocolo de Paz. Este consuma como cuestión de realidad, si no de ley, la anexión. Quedaba por negociar el Tratado de París y determinar con mayor precisión las relaciones de la Isla y de sus habitantes con la metrópoli, pero el cambio de soberanía ya estaba realizado. Algo distinto podía acordarse en el tratado, teóricamente, o el nuevo soberano podía unilateralmente, por negativa del Congreso a ratificar el tratado o por legislación, renunciar más tarde a sus derechos. En términos de ley, no obstante, Puerto Rico era ya territorio ocupado por Estados Unidos y, en términos de las realidades políticas del momento, las perspectivas de que tal condición pudiese alterarse en un futuro relativamente cercano eran escasas.

De una parte, consideraciones militares aconsejan, según el entendido de diversos funcionarios en posiciones claves del gobierno, el control de los accesos al propuesto canal por el Istmo y la adquisición de bases en el Caribe como medio para tal fin. Las atrocidades cometidas por el ejército español en Cuba causaron intensa repulsión en la opinión pública norteamericana. La cesión de Puerto Rico como indemnización de guerra y la de Filipinas a cambio del pago de 20,000,000, sin consulta a las poblaciones concernidas, no ocultan el crudo carácter de conquista que ambos actos despliegan. La realidad es que, independientemente de sus consecuencias, la anexión de Puerto Rico en categoría de dependencia colonial fue un acto entendible a la luz de la primitiva moral internacional de aquellos años.

La importancia de esta disposición del tratado de París radica en el cambio sustancial que representa cuando se le compara con acuerdos equivalentes en otros tratados. En éstos se proveía usualmente para la incorporación a la Unión de los habitantes de los territorios cedidos tan pronto como fuese posible, y su admisión al disfrute de los derechos correspondientes a los ciudadanos de los Estados Unidos.

El tratado de París se firma el 10 de diciembre de 1898. Poco antes, el Partido Republicano vencía en las elecciones congresionales de mitad de término y McKinley contaba con mayorías aceptables en ambas cámaras. La política expansionista triunfaba. La conveniencia de establecer o no un imperio americano se perfilaba como tema adyacente de campaña para los republicanos en 1900. El tratado de París dejaba este camino abierto, si es que no lo insinuaba, y por él se lanzó el antiguo partido de Lincoln.

El tratado de París se debatió en sesión ejecutiva del Senado desde el 4 de enero hasta el 6 de febrero de 1899, fecha en que se aprueba por sólo un voto más del número justo de los votos requeridos. La oposición había sido intensa, no pareciendo posible su ratificación hasta fines de enero. El presidente de los Estados Unidos ratifica el tratado el mismo día de su aprobación por el Senado. La ocupación militar se divide, desde el punto de vista jurídico, en tres períodos: desde la invasión, el 25 de julio de 1898, hasta la firma del protocolo de paz el 12 de agosto siguiente; desde la firma del protocolo de paz hasta la proclamación del tratado de París; y desde el 11 de abril de 1899 hasta la aprobación de la Ley Foraker el 1 de mayo de 1900, fecha del comienzo del gobierno civil.

Durante los meses anteriores a la proclamación del tratado de París, las limitaciones al poder del gobierno militar en Puerto Rico no fluían de la Constitución sino de las usanzas de la guerra, las que en efecto les reconocían poderes absolutos a los comandantes de las tropas, así como de las instrucciones dictadas por el presidente. Advenida la paz, y hasta el establecimiento del gobierno civil, tanto los gobernantes militares como el presidente estaban circunscritos en su facultad de legislar, aunque no en su poder de administrar. Aunque la historia revela que los gobernadores militares no tenían una conciencia muy precisa sobre la distinción entre administrar y legislar.

Durante la guerra, antes de la invasión, la población de la Isla se mantuvo fiel a España. La invasión interrumpe la comunicación entre los pueblos de la Isla, no restableciéndose por entero hasta el 19 de agosto de 1898. Las noticias que llegaban a San Juan hablaban de la recepción amigable y en sitios delirantes que tenían las tropas. El periódico *La Correspondencia* informaba que en un parte llegado de Guayama, donde al entrar las tropas encuentran ya izada la bandera de los Estados Unidos. Los viejos partidos políticos se disuelven ante el impacto de los nuevos acontecimientos, aunque su desaparición y reagrupamiento fueron más de orden formal que sustantivo.

La escena política puertorriqueña durante el crítico período de la ocupación militar no varía, por tanto, de la que fue bajo España. Siguen los antiguos partidos bajo nuevos nombres y los mismos líderes libran las mismas viejas, irrelevantes batallas. Los partidos políticos puertorriqueños de fines de siglo, así como la masa popular, estaban carentes de preparación para entender las verdaderas dimensiones de lo sucedido e influir con eficacia en el curso de los acontecimientos por venir. El período de la ocupación militar es de extraordinaria importancia para la historia

constitucional de Puerto Rico. No sólo incide en el primer gobierno civil, sino que afecta por años las actitudes de ambos pueblos hacia cambios en sus relaciones.

El progresismo en lo económico, el asimilismo en lo cultural y el paternalismo en lo político dejan claras huellas en la estructuración de la Ley Foraker y en su administración, así como también se percibirá las profundas diferencias entre el sistema de valores y la visión de vida de ambos contribuyeron a interponer la incomprensión entre ellos⁶⁴.

2.7 El mundo colonial de fines de siglo XIX

La Ley Foraker constituye el primer intento norteamericano de legislación colonial. Para enmarcar la ley en su contexto histórico, determinar la influencia, de otros sistemas coloniales en la estructuración de la política norteamericana hacia sus nuevas dependencias y comparar éstas con aquellos.

Durante el siglo XIX Inglaterra utilizaba tres formas principales de gobierno para sus colonias, el sistema de colonia real, el gobierno representativo y el gobierno responsable. En el proceso de formación de leyes, se le reconocía al Gobernador, como en el caso de la Carta Autonómica, la facultad de negarle su asentimiento a un proyecto de ley aprobado por la legislatura local y de reservarlo para la sanción o rechazo del Rey, actuando a través de sus ministros.

La flexibilidad y la diversificación caracterizaban el sistema colonial inglés, su capacidad de ajustarse a condiciones cambiantes. Distinto al caso español, la pérdida de las trece colonias no arroja a Gran Bretaña a una política de ciega represión de la libertad. Hay, por otro lado, poca vacilación en el rumbo básico de la política colonial inglesa, a distinción de lo que ocurre con la francesa, la española y, más tarde, la norteamericana. Mientras Francia oscilaba entre la asimilación y la autonomía, y España entre la asimilación y la especialidad y el viraje final hacia el gobierno autonómico, la orientación inglesa era firmemente hacia este último.

El sistema inglés, en su forma de gobierno responsable, influye en la redacción de la Carta Autonómica, así como también en la organización del primer gobierno civil para Puerto Rico,

⁶⁴ Véase el análisis de Henry Wells del conflicto entre las dos culturas: *The Modernization of Puerto Rico, A Political Study of Changing Values and Institutions*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, 63-81

pero solamente en su forma de gobierno representativo y, a través de las modalidades de este gobierno utilizadas en los territorios norteamericanos.

A fines del siglo XIX existían dos tipos de colonias francesas: las grandes colonias (Martinica y Guadalupe) y los establecimientos secundarios (la Guyana Francesa y las posesiones africanas). En Francia, el aparato colonial estaba en manos, a partir de 1881, de un subsecretario de Estado para las colonias. La creación del Ministerio representó aún mayor centralización y mayor hostilidad al desarrollo de las libertades locales. Foraker presentó su primer proyecto el 3 de enero de 1900. No se aludía en su título a la temporalidad del gobierno civil que allí se establecía. El primero proyecto era mucho menos restrictivo que el propuesto por el Presidente y el Secretario de la Guerra y que el finalmente aprobado por el Congreso.

El proyecto Foraker hacía ciudadanos de los Estados Unidos a los habitantes de Puerto Rico, excepto aquellos que individualmente decidiesen no serlo. Aunque no se consagraba el sufragio universal, tampoco se imponía el censatario por disposición del Congreso. Proveía también el proyecto para la extensión de la Constitución y las leyes de los Estados Unidos a Puerto Rico, el comercio libre y la elección por los puertorriqueños de un Delegado al Congreso, con voz, pero sin voto. No se incluía en el proyecto una carta de derechos. Al igual que en la legislación territorial y la propia Carta Autonómica, el Gobernador creado por la ley Foraker ostentaba el carácter dual de jefe ejecutivo del gobierno de la colonia y representante de la metrópoli.

La ley Foraker además contenía numerosas disposiciones de orden principalmente económico. Se destacaba, la concesión del mercado libre a partir de la fecha en que se pusiese en práctica un sistema de tributación local (art. 3), lo que ocurrió el 25 de julio de 1901. También se dispuso para la unión tarifaria (art.2), en virtud de la cual los mismos derechos de aduana serían impuestos sobre los artículos importados en Puerto Rico de puertos no pertenecientes a los Estados Unidos que los cobrados sobre artículos de procedencia extranjera importados en los Estados Unidos, a excepción del café importado en Puerto Rico.

Cabe señalarse, -y cónsono con Trías Monge-, que es con la ley Foraker que se inicia la trabazón en la historia constitucional de Puerto Rico entre los conceptos del mercado libre y la unión aduanera.

La sujeción de la Isla a las leyes de cabotaje de los Estados Unidos proviene también de la ley Foraker⁶⁵. La oposición a esta medida habría de ser parte vital de los programas de los partidos liberales en Puerto Rico, que objetarían al encarecimiento de la vida resultante de la obligación de ajustarse a las limitaciones del tráfico costanero. En contraste con la ley Foraker, la Carta Autonómica y la legislación que la suplementaba creaban un Parlamento que se debía más a la voluntad del pueblo de Puerto Rico, ya que se contaba con una Cámara alta en que la mayoría de sus miembros eran electos; regía el sufragio universal; los habitantes de Puerto Rico eran ciudadanos españoles; se extendía la Carta de Derechos de la Constitución española, entre otros.

La ley Foraker aventajaba a la Carta Autonómica en ciertos aspectos importantes, relativos todos a las relaciones económicas con la metrópoli: el mercado libre, la inaplicabilidad de las leyes de rentas internas; la asunción por el gobierno federal de los gastos de defensa y la encomienda a Puerto Rico de la administración de buena parte de las propiedades adquiridas por los Estados Unidos en la Isla en virtud del Tratado de París. Los poderes reservados al gobierno de los Estados Unidos en dicha ley eran extraordinarios. Washington dominaba la rama ejecutiva mediante el nombramiento del Gobernador y de los jefes de departamento, quienes a su vez nombraban al resto de los funcionarios y empleados; controlaba el proceso legislativo mediante su dominio del Consejo Ejecutivo y del Gobernador y las facultades del Congreso de legislar municipalmente para la Isla y de anular las leyes locales; y controlaba la composición de la rama judicial en todos su niveles.

2.7.1 Antecedentes de la ley Jones

De 1910 a 1912 estrategias de políticos puertorriqueños se encaminaron a intentar detener los esfuerzos de la administración republicana de reformar la ley Foraker. Jones había sido autor del informe de la minoría del Comité de Asuntos Insulares sobre el proyecto Olmsted. Jones consideraba el proyecto Olmsted como mayormente regresivo, y no compartía la opinión generalizada entre el elemento oficial en San Juan y Washington de que en verdad nada andaba realmente muy mal con la ley Foraker, vista la prosperidad creciente de la Isla. A su vez, Jones objetaba los numerosos intentos de Olmsted de limitar las atribuciones de la Asamblea Legislativa de Puerto Rico. Se oponía por tal motivo a la privación a dicho cuerpo de la facultad

⁶⁵ Véase el artículo 9 de la ley.

de crear deuda pública; y a la forma en que se establecía el Departamento de Salud, el Negociado de Servicio Civil y una Junta de Elecciones, restándole a la Asamblea facultades en dichos campos.

Criticaba Jones el evidente esfuerzo del Departamento de Guerra de reducir los poderes ejecutivos del Gobierno local y de aumentar los propios, razón por la cual objetaba la eliminación del cargo de Secretario de Puerto Rico. Además éste se oponía en 1910 a la limitación del sufragio. El 12 de mayo de 1912 Jones radicó un proyecto de gobierno civil para Puerto Rico que no fue considerado por el Congreso ni por el Comité de Asuntos Insulares. El proyecto contenía una Carta de Derechos sustancialmente análoga a la que se aprobaría más tarde. Ya desde aquí se incluyen medidas de reforma social, tales como la limitación de la jornada de trabajo a ocho horas y la prohibición del empleo de menores de catorce años.

El Gobernador seguía siendo nombrado por el Presidente, con el consejo y consentimiento del Senado, aunque sin término fijo. Referente al poder legislativo, disponía el proyecto para el establecimiento de inmediato de un Senado totalmente electivo, el cual se compondría de catorce miembros, dos por cada distrito. A su vez, el proyecto retenía las disposiciones básicas de la ley Foraker sobre asuntos económicos. El primer proyecto de la ley orgánica para Puerto Rico presentado por Jones durante la presidencia de Wilson se radicó el 24 de febrero de 1914. El proyecto concedía a los puertorriqueños la ciudadanía americana por el proceso de naturalización colectiva, y privaba igualmente de la condición de elector y del derecho a desempeñar cargos públicos a los que optasen por rechazar la ciudadanía americana.

La legislación propuesta por Jones había de correr muchos contratiempos pero su esquema de 1914 es fundamentalmente el que finalmente se adopta. Los cambios que la ley operó eran por lo general más restrictivos. El debate más intenso fue sobre la cuestión del sufragio, así como la investidura del Gobernador o el Presidente con poder absoluto de veto sobre la legislación insular.

2.7.1.1 Análisis del texto final de la ley Jones referente a Carta de Derechos y ámbito de aplicación de la Ley

Artículo 1. (El ámbito de aplicación de la Ley)

Provee este artículo que las disposiciones de la nueva ley orgánica “se aplicarán a la isla de Puerto Rico e islas adyacentes pertenecientes a los Estados Unidos y a las aguas de esas islas”, lenguaje que se utilizaría más tarde para argumentar que Puerto Rico continuaba siendo una posesión de los Estados Unidos. El lenguaje de esta disposición es mucho menos preciso que el utilizado en el primer artículo de la ley Foraker y de la ley orgánica de Filipinas de 1916, de donde deriva. Nada en el historial legislativo de la ley revela intención alguna de definir el status de Puerto Rico en este artículo.

Artículo 2 (La Carta de Derechos)

La nueva ley orgánica de Puerto Rico copiaba, con pocas variaciones, el artículo 5 de la ley Jones filipina. Se logró que se insertara una garantía de la jornada de ocho horas, pero limitada por el Congreso a los trabajadores y mecánicos que el gobierno emplease, o a nombre del gobierno se empleasen, en obras públicas, excepto en casos de emergencia; y la prohibición de empleo de menores. Se añade también en la legislación referente a Puerto Rico la disposición limitativa del uso de las contribuciones impuestas para fines especiales y la concerniente a la prohibición de bebidas embriagantes.

La ley Jones significó tan sólo una modesta aproximación al grado de gobierno propio disfrutado por Hawaii desde 1900 y al gozado por el propio Puerto Rico bajo la Carta Autonómica. Severas restricciones hicieron desmerecer las reformas políticas efectuadas por la segunda ley orgánica. Se preveía de un lado para la organización de un Senado electivo, pero del otro se limitaban los poderes de la Asamblea Legislativa a un grado mayor que en la propia ley Foraker. A mayores privilegios, mayor vigilancia; la desconfianza y cautela con que se amplía el marco de gobierno propio del pueblo de Puerto Rico afean la ley Jones.

En su desinclinación al reconocimiento generoso e incondicionado de mayores libertades; en su escasa atención a la voluntad del pueblo dependiente; en su excesivo detallismo, que era en este caso otro aspecto del excepticismo y el recelo hacia la concesión de poderes de gobierno propio

demasiado amplios, la ley Jones ilustra características típicas de otras cartas coloniales de la época. La constitución resultante continuó destacando la naturaleza singular del caso puertorriqueño y el sentimiento oficial sobre la necesidad de moldear un régimen especial de gobierno para él.

La ley Jones adquirió pronto en el mundo colonial oficial de la época carácter de tablas de la ley. En dichos primeros años se logran, aunque aislados, algunos cambios profundos en la constitución no escrita que ampliaron un tanto los poderes de gobierno propio del pueblo de Puerto Rico.

El rigorismo interpretativo tenía muchos celosos guardianes, entre los que se distinguían el Procurador General, el Auditor, y la corte federal. Los representantes electos del pueblo tenían que salvar estas tres terribles vallas, más sortear los vetos del Gobernador y el Presidente, para poder legislar en modo efectivo. Afectó a su vez este rigorismo el ejercicio del poder ejecutivo.

De 1917 a 1932 Puerto Rico cuenta con un notable grupo de Gobernadores: Yager, Towner, Roosevelt y, Beverley. La constitución vigente entorpecía su labor, dificultando la estructuración de nuevos programas de gobierno y aun la simple operación de los existentes. Diversos focos limitaban al Gobernador en el ejercicio de sus funciones ejecutivas: el Negociado de Asuntos Insulares, el Auditor, los jefes de departamentos, el partido nacional a cargo de la Administración, el liderato legislativo local. Al hacerse electivo el Senado, el poder de la Asamblea Legislativa se reduce y aminora. En el curso de la formación y consolidación de la constitución real este proceso de achicamiento se acentúa en la generalidad de las situaciones. El Senado intenta incesantemente adquirir poder, o al menos, limitar al Gobernador a seleccionar sus nominados de entre ternas sometidas por la Alta Cámara o el comité central del partido en el poder⁶⁶.

Los gobernadores concebían su cargo y su relación con la Asamblea Legislativa en modo distinto. Su función no era fundamentalmente la de representar el gobierno de los Estados Unidos y fomentar el ejercicio por el pueblo de poderes cada vez mayores de gobierno propio. Los Gobernadores de Puerto Rico se aferraban a su doble función de representantes del poder

⁶⁶ Roosevelt, Jr., Theodore, *Colonial Policies of the United States*, New York, Doubleday, Doran and Co., 1937, pág. 158.

metropolitico y jefes del gobierno colonial y no estaban dispuestos a tolerar fácilmente merma alguna en su poder al actuar bajo ninguna de sus capacidades.

Las tres décadas siguientes a la aprobación de la ley Jones no producen cambios de verdadera importancia en la organización de tribunales establecida por la ley Foraker. Los magistrados de primera instancia estaban vulnerables a la presión de la rama ejecutiva, de nuevo a la cortedad de sus términos, y, a su dependencia de la Oficina de la Administración de los Tribunales, adscrita al Departamento de Justicia.

El rol del Tribunal Supremo en los años siguientes a la aprobación de la ley contrasta marcadamente con el de la corte federal. Este Tribunal Supremo se negó también a sancionar el derecho que reclamaba el Gobernador a destituir jueces municipales sin notificación o vista; a anular legislación por supuesta violación de los prolijos requisitos del artículo 34 de la ley orgánica sobre el modo de redactar y enmendar las leyes; a rechazar legislación tributaria por alegada inconstitucionalidad; y a adoptar otras interpretaciones restrictivas de la ley básica argumentadas por el Procurador General. En materia de legislación social y derechos civiles, éste Tribunal se desempeñó con honra. En *Pueblo v. Álvarez*⁶⁷, decidido en 1920, el Tribunal se anticipó a los tiempos, declarando constitucional la ley de salario mínimo aprobada por la Asamblea Legislativa el 9 de junio de 1919.

Por su parte, el Tribunal de Distrito de los Estados Unidos para Puerto Rico funcionó en un grado aún mayor que en momentos anteriores, como censor de las actuaciones gubernamentales. El principal problema consistió en la frecuente expedición de interdictos por la corte federal contra el gobierno de la Isla para impedir la ejecución de diversas leyes, especialmente las de índole tributaria.

En *Bouret v. Benedicto*⁶⁸ la corte federal declaró inconstitucional la ley de arbitrios aprobada por la Asamblea Legislativa, lo que agravó, al interrumpirse el cobro de contribuciones, la crisis económica de principios de los años veinte, en que el azúcar, el principal producto del país, bajó de 23 a 4 centavos la libra⁶⁹. En otras decisiones, la corte federal afectó también gravemente el

⁶⁷ 28 D.P.R. 937 (1920).

⁶⁸ 11 P.R. Fed. Rep. 249 (1920).

⁶⁹ *Annual Report of the Governor of Porto Rico, 1920-1921*, Washington, Government Printing Office, págs. 7 y 416.

estado del erario y retardó la ejecución de legislación social básica, tal como la ley de compensación por accidentes del trabajo de 25 de febrero de 1918⁷⁰. Ante tales situaciones, y para tratar de detener dichos poderes desmedidos de la corte federal, hubo que apelar finalmente al Congreso, quien dispuso en 1927, en enmienda a la ley orgánica que “no podrá sostenerse en la Corte de Distrito de los Estados Unidos para Puerto Rico pleito alguno con el fin de restringir la tasación o cobro de contribución alguna impuesta por las leyes de Puerto Rico”⁷¹.

La constitución formal antes vista, les reconocía a los puertorriqueños ciertos derechos democráticos básicos, sin embargo el derecho en acción era muy distinto al derecho pensado y ejecutado con aplicación y fundamento legal. La salud de la incipiente democracia puertorriqueña era deplorable. La corrupción electoral prevaleciente viciaba el derecho al voto.

Sobre el particular, Trías Monge de forma contundente expresa que “Los partidos políticos hacían poco para corregir esta situación antes descrita, al contrario, la estimulaban. Estos eran en sí poco representativos, representaban más los intereses de determinadas clases y personas que los del pueblo en general. Incapaces de sobrevivir por largo tiempo a sus líderes, los partidos continuaban siendo en gran medida organizaciones débiles, en donde militaban más los simples perseguidores del poder que los luchadores por soluciones determinadas a los problemas del país”⁷².

2.8 La crisis del colonialismo (1933-1940)

En los años treinta ocurre un notable cambio en las relaciones entre Estados Unidos y Puerto Rico. El indiferentismo de unos se sustituye por una mayor conciencia de los graves problemas económicos de la Isla y por la determinación de resolverlos. A pesar de la mayor atención que el gobierno de Roosevelt le presta a Puerto Rico, los finales de la década hallan la Isla sumida en la más espantosa miseria.

Así como la década de los veinte produjo buena parte de las ideas que germinarían más tarde en la reforma constitucional de finales de los cuarenta, los treinta constituyen también un importante período de gestación, ya que producen los hombres y las circunstancias que en décadas

⁷⁰ *Porto Rico Railway Light & P. Co. v. Camuñas*, 11 P.R. Fed. Rep. 279 (1920).

⁷¹ 44 Stat. 1421, cap. 503, sec. 7, enmendatoria del artículo 48 de la ley Jones.

⁷² Trías Monge, José, *Historia constitucional de Puerto Rico*, Vol. II, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1981, pág. 171.

siguientes habrían de dar pie a nuevos intentos de descolonizar el país, como son: la desaparición de los viejos líderes: Iglesias, Barceló y Martínez Nadal; el desmembramiento de los antiguos partidos; el énfasis en las soluciones finales al problema de status, más que en las intermedias; la relegación por los Estados Unidos del problema del status a un plano de segundo orden, subordinándosele a las tareas de rehabilitación económica de la Isla; la aparición de la violencia en la esfera local como recurso de acción política; y, el esfuerzo de la presencia militar estadounidense en Puerto Rico.

El período de 1933 a 1940 representó la segunda época de hegemonía estadoísta en el país. El 30 de enero de 1932, el Partido Republicano Puro, logra el reintegro a las filas republicanas de los que las abandonaron para integrar el ala conservadora de la Alianza, fundiéndose con este partido. La Unión Republicana, el partido resultante de la nueva fusión, celebró un pacto electoral con el Partido Socialista y bajo el nombre de la Coalición se enfrenta al Partido Liberal, dirigido por Barceló. En las elecciones de 1932, las primeras en que votaron por primera vez las mujeres, el Partido Liberal es el que más votos obtuvo. En las elecciones de 1936 triunfó la Coalición nuevamente. La época coalicionista se cierra con la desintegración de los viejos partidos y el triunfo del Partido Popular Democrático en 1940. El pacto electoral entre la Unión Republicana y el Partido Socialista disponía que cada agrupación conservaría su propia personalidad y programa⁷³. El otro miembro de la Coalición, el Partido Socialista tenía intereses muy distintos que servir. Lo llevan a pactar con el partido más conservador del país tres cosas: su aparente creencia de que, alcanzando el poder, se estaría en mejores condiciones de negociar con los aliados la aprobación de medidas favorables al movimiento obrero⁷⁴; su propio interés en las bienandanzas del patronazgo; y su tradicional respaldo a la estadidad como la solución preferible al problema del status.

La creencia socialista de poder influir decisivamente en la legislación resultó fallida. Si bien se aprueban algunas medidas de especial beneficio a la clase obrera⁷⁵, la impronta de la legislación de 1933 a 1940 es sustancialmente republicana. El interés primordial del partido socialista, no se

⁷³ Pagán, Bolívar, *Historia de los partidos políticos puertorriqueños, 1898-1956*, San Juan, Librería Campos, 1959, vol. II, pág. 40.

⁷⁴ Pagán, *op. cit.*, vol II, pág. 87.

⁷⁵ Ley de Compensaciones por Accidentes en el Trabajo, ley núm. 45 del 18 de abril de 1935; ley creando la Junta Insular de Relaciones de Trabajo, ley núm. 143 del 7 de mayo de 1938; ley creando la Junta de Seguridad Industrial, ley núm. 112 del 5 de mayo de 1939.

dirigía a la obtención de reformas significativas al régimen político, sino, que mediante un oportunismo, se buscaba mantener o retener el poder sobre instancias locales. El Partido Liberal, abandonando la trayectoria autonomista de la Unión de Puerto Rico y la Alianza, se enfrenta a la Coalición de 1932 con un programa en que se demandaba el reconocimiento inmediato de la independencia. Sobre reformas políticas intermedias, el programa del partido se limitaba a expresar, sin enumerarlas “que mientras se logra obtener el reconocimiento de la soberanía, el Partido Liberal Puertorriqueño considerará aceptables y gestionables todas aquellas medidas económicas, sociales y culturales, y considerará aceptables aquellas medidas políticas que, siendo inherentes a la autoridad moral soberana de Puerto Rico, carezca éste de autoridad efectiva para establecer, por residir esta autoridad temporalmente en el poder que de hecho ejerce su soberanía”. Los liberales, especialmente el grupo de jóvenes líderes como Muñoz Marín, recién incorporados a las filas del partido, le prestaban particular atención, junto a los problemas de la libertad política del país, a aquellos de la libertad económica.

A partir del 11 de mayo de 1930, la presidencia del antiguo Partido Nacionalista, fundado en 1922, el único partido que consignaba la independencia como meta de su aspiración política, pasa a las manos de Pedro Albizu Campos. Albizu es heredero en su tiempo de la tradición revolucionaria. El partido nacionalista perseguía además, y a todas luces otro objetivo: sacudir la conciencia puertorriqueña a favor de la soberanía y detener el avance del asimilismo. Sin embargo, el pueblo repudió decididamente a Albizu y sus prédicas de violencia. La conducta del Partido Nacionalista bajo Albizu contribuye a la renovación del centrismo hacia finales de la década, facilitando así el rápido ascenso del Partido Popular Democrático, y contribuyendo a su eventual orientación autonómica.

La actividad nacionalista hizo impacto en el proceso constitucional. Al desatar en su contra la ola de brutalidad policíaca y represión oficial que produce la masacre de Ponce y otros desmanes se debilita el imperio de la ley en el país y se acentúa su visión hacia la intolerancia y el autoritarismo. En tan terrible clima, el pueblo entiende, por la miseria en que está sumido, la necesidad de demandar justicia económica, pero comprende menos el problema de su justicia política y de sus derechos civiles. Los valores de la libertad pesan claramente menos en tal momento que los de la tranquilidad y el orden. La violencia nacionalista afecta a su vez diversos aspectos de las relaciones entre Estados Unidos y la Isla. La esterilidad constitucional de esta

época, -expresa Trías Monge-, tiene por tanto dos causas básicas: el antirreformismo esencial de todos los partidos insulares, con su demanda de soluciones definitivas e inmediatas, y la propia resistencia del gobierno federal a reformar el régimen político, primero por su concentración en los problemas de rehabilitación económica de la Isla y luego también por la hostilidad que generan los episodios nacionalistas.

Aunque el período de 1933 a 1940 es improductivo en materia de reformas sustanciales a la constitución del país, el mismo es altamente revelador sobre el modo de funcionar el Congreso en asuntos de política colonial. Contrasta el desinterés del Congreso en reformar el status de Puerto Rico o aun en pronunciarse sobre el mismo con sus actuaciones en los casos de Filipinas y de las Islas Vírgenes. Tanto las demandas de independencia como las de estadidad en esta época o las de acercamiento decisivo a uno u otro status carecían simplemente de base en la realidad por faltar casi todos los ingredientes que históricamente han motivado la acción del Congreso en este campo: la actividad de poderosos intereses económicos, políticos o de otra índole, cuyo bienestar dependiese de la legislación en cuestión; una opinión pública local enérgica y decididamente comprometido con una solución específica; una administración federal, en sus más altos niveles políticos y en sus niveles técnicos, definitivamente resulta a respaldar la selección de status hecha por el pueblo dependiente y aun a combatir al Congreso sobre el asunto, etc.

Puerto Rico había solicitado en multitud de ocasiones durante los años del veinte y del treinta una autonomía comparable en materia de aranceles y cabotaje, así como remedios al poder del Congreso de hacer extensiva a la Isla la legislación federal. A partir de la ley Jones, el interés primordial de Estados Unidos, en cuanto a seguridad nacional y conveniencia mercantil era mantener a la Isla dentro de su zona jurisdiccional, y las reformas al régimen de gobierno puertorriqueño estaban limitadas a una estrecha franja dentro de la gama autonómica: podían aumentarse gradualmente los poderes de gobierno propio, pero sin exceder el límite disfrutado por los territorios incorporados y sin apartarse fundamentalmente, aunque existiesen precedentes para ello en las constituciones de otras dependencias norteamericanas, de la tradicional distribución de poderes entre el gobierno central y los estados o territorios, como fue el caso de Puerto Rico. Los cambios que ocurren en la historia constitucional de Puerto Rico a partir de 1940 están ligados a la historia del Partido Popular Democrático, ya que las circunstancias de su

surgimiento, desarrollo y evolución del pensamiento de su principal líder Luis Muñoz Marín son parte de la explicación del porqué de hechos históricos determinados y no otros.

El asesinato de Riggs en abril de 1936 y la radicación poco después del proyecto de independencia por Tydings afectan profundamente, no sólo las relaciones de Muñoz Marín con Washington, sino también su posición dentro del Partido Liberal, y así, sus esfuerzos por reorganizar el partido y convencer a sus partidarios de abstenerse de concurrir a las elecciones de 1936 precipitaron su rompimiento.

Predicaba Muñoz el retraimiento en las elecciones de 1936 por entender que los sucesos nacionalistas y el proyecto Tydings, provocarían con toda posibilidad una nueva derrota al Partido Liberal, de consecuencias funestas para la causa de la independencia. Como fruto de este choque de pensamientos y visiones, se crean dos grupos dentro del partido. Es cuando Muñoz y sus seguidores deciden fundar un nuevo partido. Ocurre en este tiempo de 1936 que los liberales sufren otra derrota en manos de la Coalición. Los liberales culpan a Muñoz de la derrota de las elecciones y a raíz de ellas se le desautoriza como portavoz del partido en Washington⁷⁶. La Junta Central del Partido Liberal se convocó el 31 de mayo de 1937 en Carolina, donde se consumó la expulsión de Muñoz Marín de las filas liberales.

El nuevo partido surge, no sólo del choque de ideas y generaciones distintas, sino también del choque de dos personalidades, pues dentro de la política personalista no se siguen tanto las ideas, cuanto a los hombres que las visionan y promueven. Los organizadores del nuevo partido fueron los que constituían el ala más radical del Partido Liberal. En 1939 la independencia continuaba siendo parte esencial del programa del nuevo partido. El proyecto de Tydings, así como su fallido intento de estructurar una mejor medida en la legislación que le propone a Cartwright, llevan a Muñoz a analizar en mayor detalle la relación entre independencia y economía, lo que revive el conflicto entre los valores de libertad política y los valores de la libertad económica. De ahí que Muñoz entendiera que el status no estaría como *issue* en su visión como líder, manifestándose así su relativismo ideológico y su pragmatismo político. De esta forma buscaba el que se cumplieran dos funciones primordiales: facilitar la máxima libertad –económica, cultural y política- del pueblo de Puerto Rico y no amenazar la cohesión interna o la fuerza

⁷⁶ Véanse el recuento que se hace de estos años en *La Democracia* de 6 de julio de 1938; también, Pagán, *op. cit.*, vol. II, pág. 119.

electoral del Partido Popular. Eventualmente, la independencia clásica se rechazaría por Muñoz por tres razones, según él: por estimar que el pueblo de Puerto Rico no la apoyaría; por considerar que Estados Unidos no la concedería; y por considerar que el nacionalismo era una fuerza absolvente.

El triunfo del Partido Popular Democrático, en adelante Partido Popular, tomó por sorpresa a Washington. Se le abren de nuevo las puertas al líder popular en la capital estadounidense y se comienza a cooperar con él, especialmente Rexford Guy Tugwell, quien influirá de modos significativos y diversos en el proceso constitucional de Puerto Rico. Tugwell asumió la gobernación de la Isla el 19 de septiembre de 1941. En su discurso inaugural se delinean los temas centrales de la nueva administración: el interés por aumentar la producción y mejorar los niveles de vida; el interés por reorganizar el gobierno y modernizar la administración pública; y la preocupación con el status⁷⁷.

Por otro lado, Tugwell logra aumentar un tanto los poderes del Gobernador frente a la rama legislativa mediante la alteración en ciertos casos y la atenuación en otros de algunos de los usos constitucionales desarrollados por la Asamblea Legislativa para limitar las prerrogativas de los gobernadores coloniales. Durante la incumbencia de Tugwell la gobernación no habría de fortalecerse al grado que más tarde se hizo bajo la legislación del Gobernador electivo y luego bajo la Constitución del Estado Libre Asociado, pero es a dicha época que primero hay que estudiar cómo se estructura el poder ejecutivo en la Constitución de Puerto Rico. Hay que reconocer que Tugwell contribuyó también, junto a Muñoz Marín, a moldear la constitución de la época: mediante una nueva actitud hace la ley orgánica y un nuevo concepto del derecho, no plenamente formulado, pero intuitivo.

En julio de 1942 se filtra la recomendación que Tugwell le hiciera al presidente Roosevelt sobre la deseabilidad de tornar en electivo el cargo de Gobernador de la Isla, lo que causa irritación en Casa Blanca⁷⁸. El 9 de marzo de 1943 Roosevelt le recomienda al Congreso que se enmiende la ley orgánica para hacer electivo el cargo de Gobernador y “para redefinir las funciones y poderes

⁷⁷ Tugwell, R., *Puerto Rican Public Papers*, San Juan. 1945, págs. 5-11.

⁷⁸ Tugwell, R. G., *The Stricken Land*, New York, Doubleday and Company, Inc., 1947, pág. 353.

del Gobierno Federal y del Gobierno de Puerto Rico, respectivamente”⁷⁹. Para ello se forma una Comisión Presidencial para analizarse por el Congreso.

La motivación para respaldar el Gobernador electivo a partir de 1942 nacía principalmente de la creencia de Muñoz de que tal era el único medio para restaurarle a la gobernación los poderes constitucionales perdidos y aprestarla para cumplir eficazmente sus funciones en la reconstrucción del país. Los objetivos básicos de Muñoz eran, de negociación en el seno de la Comisión, los siguientes: eliminar de la ley orgánica la referencia al poder del Congreso para anular las leyes de Puerto Rico; privar al Congreso de hacer cambios en la ley orgánica en sí sin el consentimiento del pueblo de Puerto Rico; obtener de una sola vez, a cambio de la reducción en gastos federales, para financiar un plan económico que elevase el ingreso familiar anual en Puerto Rico; y acordar un mecanismo y una fecha para el ejercicio por el pueblo de Puerto Rico de su derecho a la libre determinación.

Muñoz Marín y el Partido Popular intentaban fortalecer su poder de negociación en el seno de la Comisión Presidencial en diversos modos. El 19 de mayo de 1943 se somete a la comisión un proyecto para el establecimiento de lo que se llamaba en inglés “the Commonwealth of Puerto Rico”. El proyecto asumía la forma de una nueva redacción de la ley Jones, al retener el grueso de sus disposiciones, aunque efectuaba cambios sustanciales en ella.

La Carta de Derechos de la ley Jones se incorporaba *in toto* al proyecto, excepto que se privaba al Presidente de los Estados Unidos del poder de suspender el auto de habeas corpus en la Isla bajo determinadas circunstancias y de dictar el uso de los dineros depositados en fondos especiales⁸⁰. Se excluía, a su vez del proyecto, la referencia en la ley Jones al poder del Congreso para derogar las leyes que aprobase la Asamblea Legislativa de Puerto Rico, sin embargo, permanecía el poder del Congreso para modificar unilateralmente la propia ley orgánica.

La organización de la Comisión Presidencial de marzo de 1943 sobre el Gobernador electivo consternó al grupo de líderes populares que propugnaba la independencia del país. Muñoz veía en el Congreso el germen de un nuevo partido, por un lado, y por otro, vuelve a insistir en 1944 en mantener el status fuera de controversia en las elecciones y en expurgar del programa del

⁷⁹ Roosevelt, F. D., *The Public Papers and Addresses of F.D. Roosevelt*, New York, Random House, 1938-41, vol. 12, pág. 118.

⁸⁰ Artículo 2 de la ley Jones.

partido las expresiones favorables a la independencia. El Partido Popular triunfa en las elecciones generales de 1944 con una campaña formulada a base de su programa de reconstrucción económica del país.

El proyecto Tydings-Piñero tuvo escaso impacto inmediato en el Congreso, pero considerable influencia en la estructuración de nuevos planes para atacar el problema del status. Se reunían varias de las ideas y aspiraciones centrales del pensamiento autonomista puertorriqueño: la demanda, que se remontaba a la Carta Autonómica, para que las relaciones entre la Isla y los Estados Unidos fuesen inalterables excepto por el mutuo consentimiento; el reconocimiento del derecho de Puerto Rico a adoptar su propia Constitución; la extensión a Puerto Rico de los principios de la libre determinación y del gobierno por el consentimiento de los gobernados, entre otras.

Un dato importante al que alude Trías Monge a este particular es que “el régimen constitucional puertorriqueño desde la época en que aparece Muñoz Marín como fuerza dentro del Partido Liberal hasta el año de 1947 se advertirá la presencia de dos enfoques y dos estilos. Uno intentaba producir de una vez la solución definitiva del problema del status. El otro laboraba por adelantar la causa del gobierno propio en uno o más aspectos, sin aspirar a resolver la totalidad del problema. El primero procedía ante todo a base de exponer las convicciones del liderato puertorriqueño sobre cuál debía ser la relación ideal entre los dos pueblos o sobre cuál debía ser el modo para establecerla, quedando en segundo plano las consideraciones de factibilidad y de disposición del Congreso a aceptar en un momento dado tal planteamiento. El segundo se ocupaba de estructurar propuestas aceptables al Congreso y a presentarlas en la forma menos complicada posible”⁸¹. Dicha estrategia de cómo presentar y hacer mover al Congreso permitió varios logros en la marcha del pueblo puertorriqueño hacia una mayor libertad, pero también produjo consecuencias adversas: la posposición de una franca discusión y un claro entendimiento entre las partes sobre sus respectivos objetivos en materia de status; el oscurecimiento en ocasiones del historial legislativo de las medidas propuestas, entre otras consecuencias.

En 1946 la Comisión Legislativa del Status regresa del Congreso en apoyo del proyecto Tydings-Piñero. Para ese mismo año Muñoz publica un artículo titulado “El status político. Nuevos

⁸¹ Trías Monge, *op. cit.*, pág. 325-326.

camino hacia viejos objetivos”⁸². Las raíces del Estado Libre Asociado se constituyen del pensamiento autonomista del siglo XIX, nutriéndose luego de las variadas formas que dicho pensamiento asume en el curso del siglo pasado.

De esta visión del líder Muñoz se tomaba el concepto de irrevocabilidad de las relaciones entre la Isla y los Estados Unidos, el de completar los poderes de gobierno propio interno del pueblo de Puerto Rico y el de mantener los beneficios económicos derivados por el país de su vínculo con Estados Unidos hasta que se alcanzasen ciertos índices mínimos de desarrollo. Faltaban de él la referencia expresa a la facultad de la Isla de adoptar su propia constitución, entre otras. El programa oficial del Partido Popular para las elecciones de 1948 omite toda referencia específica al status. Dicho partido prevalece en las elecciones del 1948. El 12 de julio de 1949 el novel gobernador Muñoz Marín comparece ante el Comité del Congreso para abordar en otras cosas: esfuerzos de revitalización económica del país, bautizado por él con el nombre de “Operación manos a la obra”; en la revisión de borradores de la futura ley 600; y el texto de sus declaraciones ante el Comité de Terrenos Públicos de la Cámara. Por otra parte, el año de 1949 es de máxima importancia para el estudio del proceso constitucional de Puerto Rico. Es en este mismo año que la lucha por industrializar el país y mejorar su condición económica adquiere renovado ímpetu, así como proporcionar al pueblo de mayores libertades como individuos y ciudadanos. También para este año se inicia una vasta reforma de la rama ejecutiva.

A partir de la derrota del proyecto Tydings-Piñero hubo borradores de redacción de medidas para la fundación del status autonómico propugnado por Muñoz Marín. La labor se intensificó a partir de las elecciones generales del 1948, produciéndose docenas de anteproyectos desde entonces hasta la radicación del texto que habría de convertirse más tarde en la ley de Constitución y Convenio o Ley 600⁸³. En marzo de 1950 se produce la versión final, redactándose a su vez diversos anteproyectos. El Comisionado Residente, Fernós Isern insistía en eliminar toda referencia al pacto en el proyecto por estimar que la naturaleza bilateral de la relación se derivaba suficientemente del procedimiento seguido para la adopción de la ley de bases y de la Constitución. El 7 de marzo Fernós y otros recomendaron al Gobernador, y éste aceptó, la adopción de lo que es el tercer párrafo de la Ley 600, en el cual se unían la referencia al principio

⁸² Artículo publicado en el periódico *El Mundo*, 28 y 29 de junio de 1946. Se reproduce el artículo en Fernós Isern, A., *Puerto Rico libre y federado*, San Juan, Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 1951, págs. 21-40.

⁸³ Ley de 3 de julio de 1950, cap. 446, 64 Stat. 314.

del pacto hecha en el borrador del 20 de febrero y la alusión al concepto de gobierno por consentimiento comprendida en el anteproyecto del 3 de marzo, es el mismo concepto “pacto” que en la actualidad se ha puesto en tela de juicio su validez y base jurídica en el derecho positivo-internacional, por un lado, y por otro, su poca vigencia e importancia en el análisis actual sobre el *status* en el Puerto Rico del siglo XXI.

El 13 de marzo de 1950, Fernós Inserto radicó el H.R. 7674 en la forma acordada. El mismo día, el Comité del Interior y Asuntos Insulares del Senado Federal escuchó a Oscar Chapman, Secretario del Interior de Estados Unidos, y a Muñoz y Fernós sobre la propuesta de reconocerle a Puerto Rico el derecho a adoptar su propia Constitución. La presentación por Muñoz de su propuesta siguió las líneas generales de su testimonio del año anterior ante el Comité de Terrenos Públicos de la Cámara, donde argumentó que el principal resultado de la propuesta sería reconocer en derecho lo que ya existía en la realidad y permitirle a Estados Unidos recibir el crédito que se merecía por su política respecto a Puerto Rico. Añadió Muñoz “que la concesión a Puerto Rico del derecho a formar su propia Constitución significaba en la práctica un paso más fácil de tomar que el requerido por la legislación sobre el gobernador electivo, aunque moral y espiritualmente aquél sería de mayor valor”. Al día siguiente de su comparecencia ante el Comité del Senado, Muñoz testificó ante el Comité de Terrenos Públicos de la Cámara, repitiendo básicamente los mismos conceptos vertidos ante el Senado.

El 31 de marzo de 1950 se radicó el S. 3336, compañero del H.R. 7674 presentado por Fernós en la Cámara. El proyecto del Senado sería el que recibiría la atención del Congreso y el que eventualmente se convertiría en ley. El Comité de Interior y Posesiones Insulares del Senado rindió informe sobre el S. 3336 el 6 de junio de 1950⁸⁴. Más tarde se citaban las obligaciones contraídas por Estado Unidos en virtud del artículo 73 de la Carta de las Naciones Unidas, el cual jugaría más tarde un papel de importancia en la historia de la fundación y el desarrollo del Estado Libre Asociado. El informe aclaraba que la legislación pendiente no cerraba puertas a la independencia o la estadidad, subrayando el rol decisivo del Congreso en la determinación futura del *status* de Puerto Rico y sin referirse al concepto de la libre determinación. Finalmente el 8 de

⁸⁴ Committee on Interior and Insular Affairs, U.S. Senate, 81st. Cong., 2nd Sess., Calendar No. 1783, *Report No. 1779*.

junio de 1950 se aprueba en el Senado en pleno. En cuanto al proyecto en la Cámara, el Comité informó favorablemente sin sugerir enmiendas.

El 3 de julio del mismo año el Presidente Harry S. Truman firma la ley⁸⁵ y al día siguiente Fernós pronunciaba el discurso principal en las ceremonias conmemorativas del 4 de julio en San Juan. El 30 de agosto de 1950 la Asamblea Legislativa aprueba, en sesión especial una ley proveyendo para una inscripción especial de nuevos votantes y fijando el 4 de junio de 1951 para la celebración del referéndum sobre la ley de bases. En el referéndum votaron los puertorriqueños a favor de la aceptación de la ley de bases.

2.9 La Asamblea Constituyente

Los estudios preparatorios se hicieron dentro del propio proceso de redacción de la ley de bases, pues se consideraba indispensable empezar a afinar el pensamiento sobre el tipo de constitución que se debía adoptar. A partir de 1949 se estudió el procedimiento de admisión de estados de la Unión y el de la preparación de sus constituciones respectivas. Se interesaba, con relación a la ley de bases, producir un documento que no generase controversias en el Congreso que provocasen su rechazo.

En marzo de 1951 se discutió el borrador por Muñoz y Fernós. La importancia de estos proyectos radica en que proveyeron una agenda detallada de los asuntos a resolver, con la anticipación necesaria para permitir su estudio a fondo antes de la organización de la Convención Constituyente. Los anteproyectos sirvieron de base para la preparación del programa del Partido Popular para la Convención Constituyente; ayudaron a estructurar las comisiones de la Convención; y, proveyeron el trasfondo para evaluar las propuestas desarrolladas por las comisiones.

Este anteproyecto se terminó en septiembre de 1950. Revelaba éste el enfoque preliminar que Muñoz hacía de los problemas con que habría que enfrentarse la Convención Constituyente. Ofrecía, a su vez dos redacciones alternativas del preámbulo, una rutinaria e inocua y otra en que se entraba a fondo en la naturaleza de las relaciones entre Puerto Rico y Estados Unidos, a fines de clarificarla. La Constitución no contendría una disposición separada sobre declaración de los propósitos del nuevo estado jurídico, pero la intención del artículo I se reflejaría en el texto final

⁸⁵ Ley 600 del 3 de julio de 1950, Cap. 446, *64 Stat.* 314.

del preámbulo. El artículo II, sección 200, del proyecto bautizaba el nuevo cuerpo político con el nombre de “The Commonwealth of Puerto Rico”.

La Carta de Derechos era un calco de la incluida en la Ley Orgánica. Se interesaba retener en lo posible el lenguaje utilizado en la ley orgánica a fin de preservar el significado que le asignaban para entonces los fallos de los tribunales, sin que ello obstaculizase su expansión por vía de interpretaciones judiciales.

En sección aparte (el art. XI), el proyecto incluía el catálogo básico de los derechos y libertades sociales del hombre consignados en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre⁸⁶, la Declaración Universal de Derechos del Hombre, aprobada por la Asamblea general de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948⁸⁷ y el borrador de Convención sobre los Derechos Humanos preparado por la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas⁸⁸. El proyecto disponía además que sería el deber de Puerto Rico de mejorar progresivamente la educación del pueblo (sección 1100); asegurar el derecho de los agricultores a cultivar y vender sus productos; y el de los trabajadores a emplearse, bajo condiciones que les permitiesen alcanzar un nivel satisfactorio de vida (sección 1101); establecer normas mínimas de salarios, horas y otras condiciones de empleo, así como salvaguardar el derecho de los empleados en la empresa privada a organizarse en uniones y a negociar colectivamente (sección 1102); promover el desarrollo industrial y agrícola del país (sección 1103); garantizarle progresivamente a cada persona la oportunidad de obtener vivienda y servicios médicos adecuados (sección 1104); y proveer creciente protección contra los azares de la vejez, las enfermedades, los accidentes y el desempleo. Carl J. Friedrich⁸⁹ fue colaborador en la realización de los trabajos preparativos para la Asamblea Constituyente. Proponía éste que el nombre oficial de Puerto Rico fuese “The Free Commonwealth of Puerto Rico”.

En la Carta de Derechos se anticipaba también (artículos 212-214) el énfasis que la Constitución recibirían las nuevas libertades reconocidas en la Declaración Universal de Derechos del Hombre

⁸⁶ Se copia la Declaración en las páginas 235-242, de *La Nueva constitución de Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1954.

⁸⁷ Sohn, Louis, B., *Cases and Other Material on World Law*, Brooklyn, The Foundation Press, 1957, págs. 541-547.

⁸⁸ *Ibid.*, págs. 547-563.

⁸⁹ Fue profesor de Ciencias Políticas en Harvard. Nació en Leipzig, Alemania, en 1901. Fue profesor en Heidelberg y en La Sorbona. Era autor de numerosos libros, entre ellos *Constitutional Government and Democracy*, 1940; *The Age of the Baroque*, 1952; *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, 1957.

y otros acuerdos internacionales. La oración con que comenzó Friedrich su enumeración de derechos –“*The dignity of man shall be inviolable*”- encabeza también, con una ligera variante, la Carta de Derechos de nuestra Constitución. Cabe mencionar que el Programa del Partido Popular Democrático (PPD) para la Convención Constituyente consignaba los objetivos generales que debían guiar la redacción y aprobación de la Constitución. Se anticipaba aquí la sustancia de la célebre sección 20, rechazada más tarde por el Congreso, y otras disposiciones de la Carta de Derechos inspiradas en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y en la Declaración de Bogotá. Entre tales objetivos se contaban el “aumento en la producción y justicia en la distribución de sus beneficios”; el logro de un nivel de vida adecuado que le asegure a cada individuo, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; y el pleno desarrollo de la personalidad humana; y la igualdad de las oportunidades educativas.

En cuanto a la Carta de Derechos, enumeraba el programa de los más básicos de la Ley Orgánica, prometía fortalecerlos y añadía otros, tales como la prohibición de la pena de muerte, incluida en la sec.7 del artículo II de la Constitución; el sufragio universal (art. VI, sec. 4); el voto secreto (no se le dio rango constitucional); el pueblo como fuente del poder político (art. I, sec. 1); el derecho de los trabajadores a organizarse y a contratar colectivamente (art. II, sec. 17), y a llevar a cabo actividades concertadas para promover su bienestar en las relaciones con sus patronos (art. II, sec. 18); y el derecho de toda persona a ser protegida contra discrimenes por motivos de raza, sexo o religión (art. II, sec. 1).

La sesión inaugural de la Asamblea Constituyente se celebró el 17 de septiembre de 1951. Se eligieron como Presidente al Dr. Antonio Fernós Invern; Primer Vicepresidente a María Libertad Gómez; y Segundo vicepresidente al Lic. Víctor Gutiérrez Franqui. En el segundo día de sesión se aprobó el reglamento de la Asamblea, el que creaba diez comisiones permanentes, tres de funcionamiento interno y siete constitucionales⁹⁰. Las tres primeras eran de Reglas y Reglamentos, presidida por Cruz Ortíz Stella, con José Mimoso Raspaldo de Vicepresidente y Luis Alfredo Colón de Secretario; la Comisión de Publicaciones y Desembolsos, con Santiago R. Palmer de Presidente, Alfonso Román García de Vicepresidente y Juan Dávila Díaz de Secretario; y la Comisión de Agenda, presidida por Benjamín Ortíz, entonces portavoz de la

⁹⁰ *Diario de Sesiones*, vol. I, pág. 98.

mayoría en la Cámara de Representantes, con Heraclio Rivera Colón de Vicepresidente y Sigfredo Vélez de Secretario.

Las siete comisiones constitucionales fueron la de Preámbulo, Ordenanzas y Procedimientos de Enmiendas; la de Carta de Derechos; las comisiones de la Rama Legislativa, Ejecutiva y Judicial; la de Disposiciones Transitorias y Asuntos Generales; y la Comisión de Redacción, Estilo y Enrolado.

Por considerarse que la Comisión de Preámbulo habría de emprender principalmente la crítica tarea de reforzar la interpretación que hacía el liderato político del significado y alcance del pacto, así como la de iniciar el proceso de perfeccionamiento de la Ley de Relaciones Federales, se designó Presidente de la misma a Muñoz Marín. Fueron también miembros de dicha comisión Ernesto Ramos Antonini, Luis A. Ferré, Antonio Reyes Delgado, Ramiro Colón, Ernesto Fonfrías, Ramón Mellado, Virgilio Brunet, Jenaro Gautier, Carlos Román Benítez, Luyis Alfredo Colón, Héctor González Blanes, Ramiro Martínez Sandín, Jorge Font Saldaña, quien fue su Secretario, y el autor, que sirvió de Vicepresidente.

La Comisión de Carta de Derechos fue presidida por el Rector de la Universidad de Puerto Rico, Jaime Benítez Rexach, desempeñándose Ernesto Carrasquillo y Bernardo Méndez, como Vicepresidente y Secretario de la misma. Otros miembros de la comisión, sólo por destacar a Leopoldo Figueroa, Arcilio Alvarado, entre otros.

2.9.1 La Carta de Derechos y su análisis al interno de la Asamblea Constituyente

Como se ha observado en páginas anteriores de este estudio doctoral, la Carta de Derechos, como parte fundamental de las constituciones modernas, las cuales son impregnadas por el rigor y espíritu democrático que este concepto universal le exige, es columna insustituible en su configuración y fundamentación.

Cada país se esfuerza en llevar a su máxima expresión su carta magna como es la Constitución, teniendo en cuenta su realidad social, política, cultural y económica, por un lado, y por otro, las circunstancias objetivas que inciden en la visión y el propósito de su génesis como pueblo. Dicho esto, y como expresa Trías Monge sobre el particular que “aún más importante fue el ánimo reformista de la generación del cuarenta, su fe en la perfectibilidad de las instituciones y del

hombre, que halló aquí campo más libre a su empeño que en la redacción de otros artículos de la Constitución y, aunque no exenta de fallas, su firme vocación liberal. Fueron dicho ánimo y tal vocación los que también alimentaron en la constitución real el desarrollo de uno de los elementos de mayor esperanza en el cuadro de los derechos civiles de entonces: la disposición a identificar y reconocer los propios errores y a intentar corregirlos. Tal disposición habría de ayudar más tarde, aunque no siempre con éxito, a acortar un tanto la distancia entre los derechos declarados en la Constitución de Puerto Rico y el estado real de su disfrute”⁹¹.

Desde antes de convocarse la sesión constituyente se tenían criterios fijos sobre la estructura básica de la futura Carta. La Carta debía consignar todos los derechos enumerados en la Ley Orgánica. Además, el lenguaje a utilizarse para tal fin debía ser en lo posible el empleado por la propia Ley Jones, o la Constitución de Estados Unidos, para conservar el beneficio de las interpretaciones dictadas por la jurisprudencia y la doctrina, sin impedirle al Tribunal Supremo de Puerto Rico de ir más lejos en la defensa de los derechos humanos. A su vez, debían ampliarse los derechos tradicionales, y de ahí la abolición de la pena de muerte. En cuanto al reconocimiento de los nuevos derechos económicos y sociales, la Carta debía inspirarse en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, adoptada en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, y en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, aprobada por la Novena Conferencia Americana.

2.9.1.1 Visiones filosóficas e ideas sobre la Carta de Derechos

La Declaración de la Independencia y la Constitución de Estados Unidos, al igual que la Declaración de los Derechos del Hombre promulgada por Francia, tuvieron un gran impacto en el Nuevo Mundo. Estos documentos y los eventos que dieron lugar ellos fueron instrumentos que estimularon el desarrollo de ideales liberales en las colonias españolas de América, despertando claros sentimientos humanitarios entre muchos de los que allí vivían.

La influencia de los acontecimientos en Estados Unidos y Francia se manifestó en Puerto Rico principalmente durante la segunda mitad del Siglo XIX. En aquella época conocidos literatos y próceres puertorriqueños aprovecharon todas las oportunidades que tenían para reclamar al gobierno español dos grandes aspiraciones: la abolición de la esclavitud y la reforma del sistema

⁹¹ Trías Monge, José, *op. cit.*, vol. III, pág. 169.

colonial sobre las bases de los derechos naturales del hombre. El liderato cívico del país, respetuoso de la dignidad del hombre, era un fervoroso creyente de los principios de igualdad y libertad humana que se habían proclamado en otros lugares del mundo.

No era diferente en la Isla a mediados del siglo XX, en comparación con otros pueblos, el que el desconocimiento y la indiferencia en materia de derechos fuera una especie de quimera en el puertorriqueño de entonces.

Esto se unía a una gran intolerancia e infravaloración del derecho ajeno, por un lado, y por otro, una gran docilidad frente a las personas investidas de autoridad como características negativas de la sociedad insular de la época. En el informe del Comité de Derechos Civiles de Puerto Rico⁹², rendido en 1959 cuando las circunstancias habían mejorado un tanto, se señalaba que 37.8% de las personas entrevistadas no pudo responder nada al preguntársele cuáles eran sus derechos en caso de arresto y el 47.5% no pudo mencionar uno solo de sus derechos civiles⁹³. El 71.7% de la muestra estadística, científicamente escogida, se oponía a que pudiesen distribuirse hojas sueltas que predicasen el comunismo; el 65.8% condenaba que en igual modo pudiesen intentar difundir el nacionalismo; y el 50.6% se oponía aun a la crítica severa de sus propias preferencias políticas por ese medio en su vecindario. Sobre las personas que estuviesen “en contra de las religiones”, el 76.8% no les permitiría ser maestros de universidad y el 72.2% eliminaría sus libros de las bibliotecas. A los comunistas, el 64.4% de la población no les permitiría hablar en público y el 54.6% los metería a la cárcel⁹⁴. La tendencia a aceptar el autoritarismo era igualmente pronunciado⁹⁵.

A su vez, existía en la población isleña serias fallas de percepción e imagen popular de la ley y la justicia, pues en la mente de muchos la ley y la justicia era cuestión de tener sus padrinos para salir bien. El refrán nuestro isleño de “*quien no tiene padrino no se bautiza*”, es máxima iluminadora, como adagio popular, y como expresión contundente en este particular. Las desigualdades existentes a pesar de los esfuerzos gubernamentales para mejorar los niveles de

⁹² El Gobernador Muñoz Marín nombró al Comité en febrero de 1956 a Juan B. Fernández Badillo, Abraham Díaz González, Félix Ochoteco, Luis R. Polo, Francisco Pons Feliú, Marcos A. Ramírez y a José Trías Monge.

⁹³ *Informe del Comité del Gobernador para el Estudio de los Derechos Civiles*, Oxford, Equity Publishing Corp., 1959, pág. 8.

⁹⁴ *Ibíd.*, págs. 9-10.

⁹⁵ *Ibíd.*, pág 11.

vida y lograr una mejor distribución de la riqueza, junto al desastre en ese tiempo de los tribunales, reforzaban estas actitudes de estar a la *defensiva* en todo momento.

Por otro lado, y como planteara antes, la ausencia de sentido cabal del derecho propio y del ajeno y aun del papel errático del organismo facultado para hacer justicia, como son los tribunales, explica la falta de presión y motivación del pueblo para la redacción de la Carta de Derechos en determinada manera; o sea, a la población le daba lo mismo el tener o no Carta alguna para su protección o beneficio.

Mientras las Cartas de Derechos de otros pueblos fueron productos de la presión, la sublevación y hasta la lucha derramando sangre para llegar a sus objetivos de libertad y protección, como expresa Trías Monge, “la Carta de Derechos de la Constitución de Puerto Rico se escribió al revés, de arriba para abajo, más por conciencia de los cuadros dirigentes de sus obligaciones hacia el pueblo que por reclamo del pueblo de sus derechos y prerrogativas”.

La falta de conciencia de sus derechos individuales que tan gravemente afectaba al puertorriqueño de la época produjo otro mal: la falta de conciencia también de sus derechos colectivos. La angustia sobre su condición colonial de Puerto Rico era padecer de pocos. Lo que más le preocupaba al puertorriqueño eran sus problemas inmediatos de empleo, vivienda, alimentación y salud. En este sentido no sólo había desinterés en la masa del pueblo sobre lo que dijese o no dijese la Carta de Derechos; la indiferencia se entendía a la Constitución en sí y, más allá de la Constitución.

Tal falta de conciencia de los derechos colectivos debilitó considerablemente el deseo, ya atenuado por la experiencia sufrida con la ley de bases, de utilizar la Constitución para adelantar significativamente la causa de perfeccionar las relaciones entre Estados Unidos y Puerto Rico. En términos de la Carta de Derechos, ello significó que ésta se quedaría, al modo tradicional, a pesar de la inclusión de nuevas libertades y privilegios, en simple enumeración de derechos individuales. Se pensaba en el equivalente de una segunda carta de derechos, a incluirse en el preámbulo o en los primeros artículos de la Constitución o en la primera Carta, donde se consignasen a lo menos los derechos del pueblo de Puerto Rico a la libre determinación, a gobernarse a sí mismo y a que sus relaciones con Estados Unidos se fundasen en el principio del

mutuo consentimiento. Hubo algunos intentos de realizar esta idea en el curso de la Convención Constituyente, pero quedarían en nada.

Respecto al estado en sí de los derechos civiles, el informe de 1959 concluía que “En términos generales el estado de los derechos civiles es satisfactorio”⁹⁶, si bien señalaba deficiencias en algunas zonas. Una de las más graves era la negación en la práctica de varios de los derechos civiles más elementales a los grupos que no aceptaban la legalidad colonial, como por ejemplo, nacionalistas y comunistas eran objeto de vigilancia y hostigamientos continuos que coartaban sus derechos a ganarse la vida y sus libertades de reunión y expresión. La situación del empleo público era en general precaria. Es innegable que las opiniones políticas de los empleados afectaban en muchos casos sus oportunidades de permanencia y ascenso. Al discrimen por razón de credo político se unían otros por motivo de raza y sexo. Sobre el discrimen racial decía el Comité de Derechos Civiles que “Aun cuando la situación actual no adolece de tensiones críticas en tal sentido, hay fuerzas latentes de prejuicio en nuestra evolución histórica y nos acecha de cerca la intolerancia racista que caracteriza a la cultura norteamericana, la cual ejerce sobre nosotros una influencia intensa y general”⁹⁷. Varias escuelas privadas no admitían estudiantes ni maestros por motivos raciales, y casinos, clubes privados, bancos, tiendas, oficinas de profesionales y otros establecimientos discriminaban de continuo contra el negro⁹⁸. El discrimen contra la mujer era también considerable.

Respecto a los nuevos derechos económicos y sociales, el gobierno estaba realizando esfuerzos para mejorar los niveles de vida, sin embargo, las desigualdades en la distribución de la riqueza eran todavía notorias⁹⁹.

La dignidad e igualdad del ser humano: La sección 1 del Artículo II

El informe de la Comisión de Carta de Derechos, radicado el 14 de diciembre de 1951, recomendaba que leyese así el primer artículo:

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 4.

⁹⁷ *Informe sobre Derechos Civiles*, pág. 94.

⁹⁸ *Ibíd.*, págs. 94-103.

⁹⁹ Andic, Fuat., *El desarrollo económico y la distribución del ingreso en Puerto Rico*, Río Piedras, Instituto de Estudios del Caribe, 1964.

“La dignidad del ser humano es inviolable. Todos los hombres son iguales ante la ley. No podrá establecerse discrimen alguno por motivo de raza, sexo, color, nacimiento, origen social, ideas políticas o religiosas. Tanto las leyes como el sistema de instrucción pública encarnarán estos principios de esencial igualdad humana”¹⁰⁰.

Este texto se inspiró principalmente en los dos primeros artículos de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Hubo omisiones significativas, no obstante. El segundo artículo de la Declaración leía así:

“1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición político-jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción depende una persona, tanto si se trata de un país independiente como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónoma o sometido a cualquier otra limitación de soberanía”.

En el seno de la Convención Constituyente se enmendó la propuesta de la Comisión de la Carta de Derechos para prohibir también discrimenes por causa de posición económica¹⁰¹, pero se eliminó la frase más tarde por creerse curiosamente que ella impediría la legislación beneficiosa a los más necesitados¹⁰². El segundo artículo de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, o Carta de Bogotá, aprobada en 1948, sirvió también de fuente a la redacción de este artículo.

La Escuela de Administración Pública había sugerido que se iniciase la Carta de Derechos en forma muy parecida a como resolvió hacerlo la Comisión, excepto que la Escuela enumeraba los discrimenes prohibidos en modo más completo. La Ley Orgánica no tenía disposiciones comparables a las así aprobadas. La generalidad de los discrimenes existentes en el país por motivo de raza, color, sexo, condición social, o económica e ideas políticas no era susceptible de

¹⁰⁰ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2561. Esta enmienda se hizo a sugerencia de Lino Padrón Rivera. *Diario ...* Vol. II, pág. 1381.

¹⁰¹ *Diario de Sesiones*, vol. II, pág. 1382.

¹⁰² *Ibíd.*, vol. III, págs. 2219, 2244-2245.

corrección por simple exhortación constitucional, pero en ciertos aspectos la declaración de igualdad hecha tuvo resultados inmediatos. Aun ciertos extremos del lenguaje tomado de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre no dejaron de preocupar a la Comisión de Carta de Derechos. Es así cómo, reflejando la inquietud de la época con la violencia nacionalista, la Comisión aclaró que la prohibición de discrimenes por razón de opiniones públicas “no autoriza ni el uso de la violencia ni la prédica de su uso como medio para subvertir el orden democrático”. En otras proposiciones presentadas a la Convención se establecía también el principio de la igualdad del hombre ante la ley, pero no en forma tan abarcadora como en el informe de la Carta de Derechos¹⁰³.

El sufragio: La sección 2

La Comisión de Carta de Derechos recomendó lo siguiente sobre este particular:

“Todo poder político emana del pueblo y se constituye con arreglo a su voluntad. Las leyes garantizarán la expresión de esa voluntad mediante el sufragio universal igual, directo y secreto, y protegerán al ciudadano contra toda coacción en el ejercicio de la prerrogativa electoral”¹⁰⁴.

La primera oración de esta propuesta pasó a ser, con enmiendas, la sección 1 del artículo I. La segunda oración, levemente enmendada, es hoy la sección 2 de la Carta de Derechos. La Ley Orgánica no contenía una disposición comparable a la recomendada¹⁰⁵, pero no había controversia alguna entre los delegados respecto a la deseabilidad de reconocer constitucionalmente el derecho al sufragio universal, igual, directo y secreto, tal como existía en la constitución real¹⁰⁶. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre tampoco incluía una disposición análoga, pero sí la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. En la proposición de Jaime Benítez sobre la Carta de Derechos, la cual sirvió de base para el informe de la Comisión, se anticipaba el lenguaje eventualmente adoptado¹⁰⁷.

¹⁰³ Véase las proposiciones núm. 94, 99, 103, 272 y 313. La presentada por Jaime Benítez, la núm. 272, era la que más se acercaba al texto del informe.

¹⁰⁴ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2563.

¹⁰⁵ Véase el Artículo 35 de la Ley Orgánica.

¹⁰⁶ Tanto los republicanos como los socialistas propulsaron medidas para reconocer este derecho. Véanse las proposiciones número 300, 326 y 94.

¹⁰⁷ Véase la Proposición número 272, sec. 2.

En lo que sí había diferencia era sobre la conveniencia de declarar obligatorio el ejercicio del derecho al voto, al igual que se hacía en la Ley Electoral. Las proposiciones sobre el derecho al sufragio auspiciadas por Leopoldo Figueroa, Iriarte, Ferré, García Méndez y otros líderes republicanos sentaban la obligatoriedad del voto¹⁰⁸, más no las apoyadas por los delegados socialistas o los populares¹⁰⁹. Al proponer Figueroa en el seno de la Convención que se decretase la obligatoriedad del voto se produjo un movido debate que dividió profundamente a la delegación y a la socialista.

La libertad de culto y la separación de la Iglesia y el Estado: Las Secciones 3 y 5 del Artículo II y la Sección 9 del Artículo VI

Como cuestión de realidad, este tópico fue uno –sino el más– de los debatidos en la Convención Constituyente y posiblemente el que más interés público despertó. Los párrafos 18 y 19 del artículo 2 de la Ley Jones disponían:

(18) “No se dictará ninguna ley relativa al establecimiento de cualquiera religión o que prohíba el libre ejercicio de la misma, y se permitirá en todo tiempo el libre ejercicio y goce de profesiones y cultos religiosos sin distinciones ni preferencias, y no se exigirá como condición para desempeñar cualquier cargo o puesto de confianza en el Gobierno de Puerto Rico, ningún otro requisito político o religioso que un juramento de defender la Constitución de los Estados Unidos y las Leyes de Puerto Rico.

(19) “Jamás se asignará, aplicará, donará, usará, directa ni indirectamente, dinero o propiedad pública para el uso, beneficio o sostenimiento de ningún sacerdote, ministro u otro instructor o dignatario religioso, como tal (...)”.

Estas disposiciones eran más severas que las establecidas en la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos¹¹⁰. Las mismas derivaban del artículo 5 de la Ley Orgánica de 1916 para Filipinas¹¹¹. Ambas se inspiraban claramente en el interés de las sectas protestantes,

¹⁰⁸ Véanse las Propositiones número 300 y 326.

¹⁰⁹ Véanse las Propositiones número 15, 71, 94, 222 y 272.

¹¹⁰ La Primera Enmienda lee así, en su parte pertinente: “El Congreso no aprobará ninguna ley con respecto al establecimiento de religión alguna, o que prohíba el libre ejercicio de la misma (...)”.

¹¹¹ 39 *Stat.* 545, ch. 416, Act of August 29, 1916.

para evitar discr menes en su contra, de establecer del modo más tajante posible en ambas comunidades católicas el principio de la separación del estado y la iglesia¹¹².

La Iglesia Católica libr  una intensa campaña, antes y durante el curso de la Convención Constituyente, a favor de que la nueva Constitución rechazase el lenguaje restrictivo de la Ley Orgánica y reprodujese tan sólo las disposiciones de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos. Las iglesias protestantes abogaban con igual vehemencia a favor de una afirmación más rigurosa del principio de la separación del estado y la iglesia, en modo comparable al dispuesto en la Ley Orgánica.

La verdadera diferencia entre la posición católica y la protestante estribaba en la posición sobre el asunto de las ayudas públicas a las instituciones educativas y benéficas, laicas o confesionales. El deseo de la Iglesia Católica de que se limitase la Constitución a reproducir el texto de la Primera Enmienda se fundaba en su convicción de que la Constitución de los Estados Unidos permitía un margen sustancialmente más amplio de asistencia, premisa que la Escuela de Administración Pública cuestionaba. Las iglesias protestantes temían que la ayuda a las escuelas confesionales redundara a la larga en beneficio de la enseñanza católica.

La solución que propulsó la Comisión de Carta de Derechos fue reconocer constitucionalmente la teoría del beneficio a la niñez, en que tenía interés la Iglesia Católica, a la par que proclamaba, según deseaban los grupos protestantes, pero en modo aún más preciso que en la Ley Orgánica, el principio de la absoluta separación del estado y la iglesia. Las recomendaciones de la Comisión se repartieron en los artículos siguientes:

“3. No se aprobará ley alguna relativa al establecimiento de cualquiera religión ni se prohibirá el libre ejercicio del culto religioso. Habrá completa separación de la iglesia y el estado”¹¹³.

“5. Habrá un sistema de instrucción pública, el cual será libre y enteramente no sectario (...) No se utilizará propiedad ni fondos públicos para la enseñanza en otras escuelas o instituciones educativas que no sean las del estado. Nada de lo contenido en esta disposición

¹¹² El lenguaje sobre este particular de la segunda Ley Orgánica filipina era mucho más riguroso que el empleado en la primera. Véase la sec. 5 de la Ley Orgánica de 1902, 32 *Stat. at L.* 691, 57 *Cong., 1^a Ses., Cap. 1369*, 1 de julio de 1902.

¹¹³ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2563.

impedirá que el estado pueda prestar a cualquier niño servicios no educativos establecidos por ley para protección o bienestar de la niñez”¹¹⁴.

“9. (...) Sólo se dispondrá de los fondos y propiedades públicos para fines públicos y para el mantenimiento y sostenimiento de las instituciones del gobierno aquellos que no estén bajo la autoridad e intervención del mismo (...)”¹¹⁵.

Se advertirá que en la primera de estas cláusulas se insertaba la esencia del párrafo 18 del artículo 2 de la Ley Orgánica. En la última oración de la segunda cláusula se adoptaba expresamente, con limitaciones la doctrina del beneficio a la niñez y en el material restante se mantenían los principios que informaban el párrafo 19 del artículo 2 de la Ley Jones y, además, se recalca su aplicación específica al campo de la educación. La primera cláusula pasó a ser, sin cambios, la sección 3 del artículo II de la Constitución; la segunda cláusula, con enmiendas, se hizo parte de la sección 5 del mismo artículo; y la tercera, sobre la cual la Comisión de la Rama Legislativa había formulado una propuesta idéntica¹¹⁶, se incorporó finalmente al artículo VI de la Constitución como la sección 9 del mismo. A su vez, hubo esfuerzos en la Convención para ampliar la naturaleza de los servicios que el Estado podría prestarles a los niños. Iriarte hizo a dicho efecto la moción de eliminar la frase “no educativos” de la cláusula citada, la última oración de la sección 5¹¹⁷. La moción fue derrotada, lo que reafirmó el propósito de adoptar la teoría del beneficio a la niñez en Puerto Rico, pero tan sólo en la forma conocida hasta entonces, lo que impedía desarrollos que pudiesen extenderla a la prestación de servicios educativos.

Respecto a la cláusula novena, se propuso por Jaime Benítez la eliminación de la frase “y no se considerarán fines públicos ni instituciones del gobierno aquellos que no estén bajo la autoridad e intervención del mismo”¹¹⁸. Así se acordó por la Convención, pero el récord quedó claro al

¹¹⁴ *Ibíd.*, pág. 2564.

¹¹⁵ *Ibíd.*, pág. 2566.

¹¹⁶ Véase el artículo 22 del anteproyecto recomendado por dicha Comisión. *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2587. La consideración de este artículo se detuvo hasta que viniera a debate la propuesta de la Comisión de Carta de Derechos. *Diario*, vol. II, págs. 909-919.

¹¹⁷ *Ibíd.*, págs. 1485-1492.

¹¹⁸ *Ibíd.*, vol. III, pág. 1550. González Blanes había hecho antes la misma moción al discutirse la propuesta de la Comisión de la Rama Legislativa. *Diario de Sesiones*, vol. II, págs. 907-919.

efecto de que la eliminación se realizaba por entenderse que dicho lenguaje holgaba y no por deseo de permitir mayor ayuda pública a instituciones privadas¹¹⁹.

Las libertades de expresión, reunión y petición: La sección del Artículo II

La recomendación de la Comisión de la Carta de Derechos sobre este particular fue como sigue:

“4. No se aprobará ley alguna que restrinja la libertad de palabra o de prensa o el derecho del pueblo a reunirse en asamblea pacífica o el derecho a pedir al gobierno la reparación de agravios”¹²⁰.

Así se aprobó por la Convención Constituyente con leves cambios de estilo. La recomendación calcaba el lenguaje de la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, que a su vez había inspirado el párrafo 17 del artículo 2 de la Ley Orgánica¹²¹. Esta sección de la Constitución es más interesante por lo que omite que por lo que dice. La Convención Constituyente tuvo ante sí numerosas propuestas que concretizaban y ampliaban los principios allí expuestos: la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, modelos para otros artículos de nuestra Carta de Derechos, también les daban cabida a nuevas libertades, desarrolladas al amparo de tales principios y necesarias para suplementarlos.

La Escuela de Administración Pública de la Universidad de Puerto Rico aconsejaba igualmente reforzar y ampliar el derecho a la libertad de expresión. Esta a su vez señalaba al efecto que la transformación social, económica, y técnica sufrida en el último siglo había alterado en tal modo las condiciones que llevaron a la redacción de la Primera Enmienda “hasta hacer inocuo el viejo derecho de libertad de palabra tal como estaba jurídicamente concebido e instrumentado”. Continuaba diciendo el informe de la Escuela:

“No podemos extendernos aquí a hacer una descripción de los cambios sobrevenidos en el curso del último siglo; bastará para nuestros fines hacer notar cuán débil resulta la libertad de palabra y de prensa de que dispone el individuo actualmente, según las tradicionales garantías, en

¹¹⁹ *Ibíd.*, vol. III, págs. 1550, 1565. Se temía también que el lenguaje eliminado pudiese ocasionarle trastornos al programa de industrialización.

¹²⁰ *Ibíd.*, vol. IV, pág. 2564.

¹²¹ *Ibíd.*, vol. II, pág. 1448.

comparación con los medios técnicos de comunicación de masas que se han desarrollado entre tanto (...) Quienes se encuentran abocados a redactar una nueva Constitución no pueden cerrar los ojos conformándose con la ficción de una libertad de palabra concebida y organizada al modo tradicional, tan inoperante de hoy. Están obligados a contar con las condiciones técnicas del mundo presente y a tratar de organizar de modo efectivo el principio de libertad de expresión, tal como necesitará vivirse en nuestra realidad actual”.

“La situación de Puerto Rico, -comenta Trías Monge –aunque no discutida en detalle por la Escuela de Administración Pública, era igualmente perturbadora, pues la calidad de la prensa era muy baja. Varios años más tarde el Comité de los Derechos Civiles tendría que criticar todavía fuertemente la falta de información equilibrada y objetiva, el sensacionalismo y la excesiva sensibilidad de la prensa a toda crítica de su pobre labor¹²². La indefensión del ciudadano ante la prensa era notoria. El acceso del ciudadano a la prensa era reducidísimo y de censurarse a la prensa por cualquier motivo se exponía el ciudadano a menudo a ataque difamatorios contra su persona”.

Como señaló también el Comité de Derechos Civiles, “...el ideal de la prensa como servicio público no ha suplantado del todo el concepto de prensa como negocio. La política de la prensa está a menudo demasiado identificada con la ideología personal o el interés privado de sus dueños. En el caso de Puerto Rico, la situación se complica por el grave hecho de la concentración en esos mismos dueños de otros medios de comunicación”.

La estructuración de medidas para atender estos males no era tarea fácil. La corrección de muchos de ellos dependía más de la educación que de la ley; otros eran más susceptibles de tratamiento legislativo que constitucional; otros estaban por el momento fuera del alcance local, como en el caso de la concesión de canales de televisión y frecuencias de radio a dueños de periódicos importantes. Es de lamentar que la Comisión de Carta de Derechos y la Convención Constituyente ni siquiera intentaran rechazar las diversas propuestas, varias de ellas excelentes, que se le hicieron sobre algunos de estos problemas y otros relacionados con ellos, sentencia Trías Monge.

¹²² *Informe del Comité de Derechos Civiles*, pág. 54.

Una de las sugerencias formuladas que debió adoptarse fue la que se consagrara la libertad de expresión como tal, sin limitarla, al modo tradicional, a “la libertad de palabra o de prensa”, según reza hoy la Constitución. En la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre se decía, por ejemplo, que “Toda persona tiene derecho a la libertad de investigación, de opinión y de expresión y difusión del pensamiento por cualquier medio”. La Escuela de Administración Pública hizo esta recomendación, así como un miembro de la Comisión de Carta de Derechos, Cruz Ortiz Stella¹²³.

La libertad de información, una de las más deplorables omisiones de la Carta de Derechos, había sido mencionada también en diversas propuestas. Los socialistas respaldaban la inclusión de un artículo expresivo de que “Todos los funcionarios y empleados, de los gobiernos insular y municipal y sus dependencias, vienen obligados legalmente a suministrar toda la información solicitada por los ciudadanos, respecto a los actos oficiales, y papeles y documentos públicos que estén bajo su custodia(...)”¹²⁴ García Méndez, Iriarte, Ferré y otros líderes republicanos favorecían que la Constitución estableciese el mismo principio, aunque en modo más restrictivo, proponiendo al efecto que “No se negará información oficial sobre los asuntos del Gobierno a las agencias informativas ni a los ciudadanos que las soliciten con fines legítimos”¹²⁵. La libertad de información también se reconocía en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre¹²⁶ y en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre.

Otra omisión sensible, expresa Trías Monge, fue la del principio de la libertad de cátedra. La Escuela de Administración Pública favorecía la consagración de este principio en la Constitución y recomendó lenguaje específico para ello. La delegación socialista proponía que se expresara en la Constitución que “La libertad absoluta de cátedra será garantizada, y no se aprobará ninguna ley restringiéndola o menoscabándola”¹²⁷. El Dr. Juan B. Soto también suscribió una proposición sobre la libertad de cátedra¹²⁸.

¹²³ Véase su Proposición número 295, sec. 6.

¹²⁴ Proposición número 94, sec. 34.

¹²⁵ Proposición número 313, art. I, sec. 8; véase también Proposición número 103, art. II, sec. 14.

¹²⁶ Artículo 19.

¹²⁷ Proposición número 94, art. XVII, sec. 4.

¹²⁸ Proposición número 107.

El derecho a la educación: La sección 5 del Artículo II

Sobre este particular recomendó la Comisión lo siguiente:

“5. Habrá un sistema de instrucción pública, el cual será libre y enteramente no sectario. La enseñanza será gratuita en la escuela primaria y secundaria”.

La recomendación se basaba principalmente en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre¹²⁹, aunque el informe de la Comisión, como ocurrió con algunos otros, no hizo referencia a las fuentes de texto acordado. La recomendación de la Comisión difería en varios aspectos de estas declaraciones. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, sin embargo, hacía obligatoria tal instrucción y además señalaba que “Toda persona tiene derecho a la educación” y que “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos del hombre y a las libertades fundamentales...”. Estas diferencias proveyeron la base principal del debate sobre esta sección en la Convención Constituyente.

La Comisión sobre la Carta de Derechos tuvo ante sí numerosas proposiciones sobre este asunto. La delegación republicana no le daba cabida originalmente en sus proyectos de Carta de Derechos al derecho a la educación¹³⁰, pero más tarde se declaró a favor de la educación gratuita al nivel primario y secundario¹³¹. La proposición original de Jaime Benítez, formulada como parte de lo que luego constituyó la sección 20, rechazada por el Congreso, reconocía ese derecho¹³², así como la de Cruz Ortíz Stella¹³³. Varios delegados estimaban, sin embargo, entre ellos Santiago Polanco Abreu, Ramón Mellado, Heraclio Rivera Colón, María Libertad Gómez e Ildefonso Solá Morales, que la instrucción debía además hacerse obligatoria, al menos en la escuela primaria o en las edades que fijase la Asamblea Legislativa¹³⁴. En el curso de los debates se hicieron esfuerzos para acercar más la propuesta de la Comisión al texto de la Declaración Universal. Virgilio Brunet propuso que se añadiese al principio del artículo recomendado por la Comisión lo siguiente:

¹²⁹ Véanse los artículos 26 y XII, respectivamente.

¹³⁰ Véase las Propositiones número 103 y 115.

¹³¹ Proposición número 313, art. II, sec. 12.

¹³² Proposición número 272.

¹³³ Proposición número 295.

¹³⁴ Véase las proposiciones numeradas 16, 121 y 274.

“Toda persona tiene derecho a una educación que propenda al pleno desarrollo de la personalidad humana y al fortalecimiento del respeto de los derechos del hombre y a las libertades fundamentales”¹³⁵.

Brunet también propuso añadir que la instrucción sería obligatoria en la escuela elemental, moción que fue derrotada¹³⁶. Por vía de transacción, sugirió entonces Ramón Mellado que se expresase que la enseñanza en la escuela elemental sería compulsoria “hasta donde las facilidades del Estado lo permitan”¹³⁷. Dado el hecho de que se estaban utilizando como fuentes principales en la redacción de esta parte de la Constitución la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, importa consignar también otra omisión curiosa, -arguye Trías Monge- en nuestra Carta de Derechos. En la primera de estas declaraciones se proclamaba, por ejemplo, que “Toda persona tiene derecho a tomar parte libre en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten”¹³⁸.

Una disposición parecida constaba en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre¹³⁹. La Escuela de Administración Pública urgió que se aprobase un texto comparable al citado.

La libertad de asociación: La sección 6 del Artículo II

No existía referencia alguna en la Ley Orgánica al derecho de asociación. Este se reconocía, tanto en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre como en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre¹⁴⁰. La Escuela de Administración Pública recomendaba que se hiciese mención especial en la Constitución de este derecho.

En la Declaración Universal había bastado decir, lo cual era más suficiente, que “Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas”. En la Declaración Americana se consagraba el derecho de asociación limpiamente, sin términos condicionantes. La Comisión de Carta de Derechos creyó necesario recomendar, *ex abundatia cautela*, el siguiente lenguaje:

¹³⁵ Diario de Sesiones, vol. II, pág. 1455.

¹³⁶ *Ibíd.*, vol. II, págs. 1456-1462.

¹³⁷ *Ibíd.*, vol. II, pág. 1462.

¹³⁸ Artículo 27.

¹³⁹ Artículo XIII.

¹⁴⁰ Artículo 20 y XXII, respectivamente.

“Los ciudadanos podrán asociarse y organizarse libremente para cualquier fin lícito, salvo en organizaciones militares o cuasi militares”,¹⁴¹.

Debe consignarse, que el texto favorecido era un tanto menos cuestionable que el sugerido inicialmente por su presidente, quien propuso prohibir, además, la asociación “en organizaciones o grupos que tengan el propósito de resistir la autoridad debidamente constituida”¹⁴². En el curso de la redacción de este artículo ocurrió también una omisión interesante. La disposición correspondiente de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre proveía también que “Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación”¹⁴³. Nadie propuso la adopción de este principio. En una Convención Constituyente en que 34 de sus 95 miembros eran abogados, por lo general comprometidos con el sistema de la colegiación compulsoria, las oportunidades de aprobación de tal medida eran notoriamente escasas.

El reconocimiento del derecho de asociación que aquí se hacía afectaba necesariamente el derecho de asociación de aun los empleados del gobierno¹⁴⁴.

Las garantías del debido proceso de ley, la igual protección de las leyes, la integridad de los contratos y el hogar seguro: La sección 7 del Artículo II

Las cláusulas que cobijan estos temas se hallan en cuatro secciones del anteproyecto preparado por la Comisión de Carta de Derechos. Las recomendaciones de la Comisión fueron las siguientes:

“7. Nadie será privado de su vida, libertad o propiedad sin debido proceso de ley”.

“8. No existirá la pena de muerte (...)”

“9. (...) No se aprobarán leyes menoscabando las obligaciones contractuales”.

“11. (...) Las leyes determinarán un mínimo de propiedad y pertenencias no sujetas a embargo”¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2565.

¹⁴² Proposición número 272, sec. 3.

¹⁴³ Artículo 20.

¹⁴⁴ Véase las secciones 16, 17 y 18 del Artículo II.

¹⁴⁵ *Diario de Sesiones*, vol. IV, págs. 2565-2568.

La primera y la tercera de estas cláusulas copiaban los párrafos primero y quinto del artículo 2 de la Ley Orgánica. La prohibición de la pena de muerte partía del programa del Partido Popular para la Convención Constituyente. Dichas tres cláusulas aparecían con igual lenguaje en la proposición de Carta de Derechos originalmente sometida por Jaime Benítez¹⁴⁶, la cual también contenía una disposición sobre la igual protección de las leyes¹⁴⁷.

La cláusula relativa al hogar seguro, de muy dudoso rango constitucional y desconocida por los principales textos que sirvieron de modelo a la redacción de esta parte de la Constitución, fue añadida por la Comisión de Carta de Derechos¹⁴⁸. La Escuela de Administración Pública recomendada que se mantuviesen en la Constitución las cláusulas sobre el debido proceso de ley, la igual protección de las leyes y la garantía contra el menoscabo de los contratos, aunque señalando los peligros y deficiencias de algunas de ellas.

Se indicaba así la erosión sufrida por esta última al desarrollarse el concepto de la razón de estado y el insignificante papel que para entonces jugaba en consecuencia, ya que lo que restaba de ella estaba básicamente comprendido en la cláusula sobre el debido proceso de ley. Ello había llevado a la eliminación de esta garantía en buen número de las constituciones estatales más recientes y aun en el proyecto de Constitución Modelo para los estados. Sin embargo, y no menos cierto es que el lenguaje tradicional representativo de la cláusula sobre el debido proceso de ley no estaba exenta de problemas, como afirma Trías Monge. La Escuela de Administración Pública había sugerido la posibilidad de añadirle a la cláusula tradicional una disposición al efecto de que “La cláusula de debido procedimiento no se utilizará para anular legislación sobre seguridad social”. Conforme a la ley de Bases, era prácticamente inescapable que Puerto Rico siguiese sujeto al concepto del debido proceso de ley de la Constitución federal, bien a través de la aplicación de la Enmienda Quinta o de la Catorce, o, de no ejercer cuidado el Tribunal Supremo de Puerto Rico, a los riesgos de los vaivenes en su interpretación, según cambiase la composición del Tribunal Supremo de Estados Unidos¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Proposición número 272, secciones 6 y 11.

¹⁴⁷ La Comisión de Carta de Derechos no hizo referencia a la igual protección de las leyes por estimarlo innecesario, ya que el artículo primero de su anteproyecto decía que “Todos los hombres son iguales ante la ley”.

¹⁴⁸ La delegación socialista tenía especial interés en este asunto. Véase la Proposición 94, artículo II, sec. 3.

¹⁴⁹ El gobierno de Puerto Rico intentó liberarse de las limitaciones de esta cláusula en *Mora v. Mejías*, 206 F. 2nd 377 (1 Cir. 1953).

Las recomendaciones de la Comisión sufrieron algunas modificaciones. Se le añadió una oración a la primera de sus cláusulas, que es la que encabeza hoy la sección 7 del artículo II, al efecto de que “Se reconoce como derecho fundamental del ser humano el derecho a la vida, a la libertad, y al disfrute de la propiedad¹⁵⁰. El lenguaje derivaba de los artículos 3 y 17 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. También se eliminó la palabra “vida” de la garantía tradicional del debido proceso de ley, por considerarse su uso incongruente con la proscripción de la pena de muerte¹⁵¹. Se añadió a su vez la referencia a la igual protección de las leyes que hoy figura en la tercera oración de la sección 7¹⁵².

La prohibición de la pena de muerte, la cual no existía en Puerto Rico desde hacía años, fue objeto de movido debate. Hubo análisis extenso, y en ocasiones, acalorado y enérgico.

El derecho a la protección a la honra, la reputación personal y la vida privada o familiar: La sección 8 del Artículo II

En el informe de la Comisión de Carta de Derechos se hacía debido reconocimiento del derecho a la intimidad y se recomendaba la adopción del siguiente lenguaje:

“Toda persona tiene derecho a protección contra ataques abusivos a su honra, a su reputación y a su vida privada y familiar”¹⁵³. El texto era una repetición exacta del Artículo V de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre¹⁵⁴. La Convención Constituyente aprobó el lenguaje propuesto sin enmiendas. Se rechazó en el curso del debate una interesante propuesta para permitir demandas contra el Estado en la forma y dentro de los límites que se dispusiesen por ley¹⁵⁵. Tampoco se consideró favorablemente una proposición para asegurarles a los ciudadanos enjuiciados el derecho a insertar gratuitamente en los periódicos respuestas a aseveraciones injuriosas¹⁵⁶ y otra en que, anticipando futura jurisprudencia federal sobre la difamación de funcionarios públicos¹⁵⁷, se disponía que “Ninguna persona será

¹⁵⁰ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2356.

¹⁵¹ *Ibíd.*, vol. II, págs. 1501-1502, 1505; vol. III, pág. 1627.

¹⁵² *Ibíd.*, vol. III, págs. 2295-2296, 2306-2307.

¹⁵³ *Ibíd.*, vol. IV, pág. 2566.

¹⁵⁴ Véase también el artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

¹⁵⁵ *Diario de Sesiones*, vol. III, pág. 1530 y ss. La Proposición número 94, artículo II, sec. 32, de la delegación socialista iba más allá al eliminar totalmente la doctrina de la inmunidad del soberano.

¹⁵⁶ Proposición número 2.

¹⁵⁷ *New York Times v. Sullivan*, 376 U.S. 254 (1964), 11 L. ed. 2nd 686.

responsable criminal y/o civilmente por libelo o calumnia consistente en manifestaciones escritas u orales relativas a un funcionario público...”¹⁵⁸.

El derecho a la inviolabilidad del domicilio y la comunicación electrónica; la protección contra detenciones arbitrarias: La sección 10 del Artículo II

Las recomendaciones de la Comisión sobre este particular leían así:

“No se violará el derecho del pueblo a la protección de sus personas, casas, papeles y efectos contra registros, incautaciones y allanamientos irrazonables. No se interceptará la comunicación telefónica. Sólo se expedirán mandamientos de registros, allanamientos o arrestos por autoridad judicial, y ello cuando medie causa probable apoyada en juramento o afirmación, describiendo particularmente el lugar a registrarse, las personas a detenerse o las cosas a ocuparse. Evidencia obtenida en violación de este apartado será inadmisible en los tribunales”¹⁵⁹.

En la primera y tercera oraciones de esta sección se seguía básicamente el lenguaje de la Cuarta Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, así como el de los párrafos 13 y 14 del artículo 2 de la Ley Orgánica, cuyo significado se interesaba retener. Hasta entonces las órdenes de arresto en Puerto Rico podían expedirse también por los fiscales, situación indeseable por su conflicto manifiesto. Referente a la secretividad de la comunicación telefónica, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre no hacía reconocimiento separado de este derecho, y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre nombraba únicamente el derecho a la inviolabilidad y circulación de la correspondencia.

Se hizo constar en el récord que la sección 10 del Artículo II en discusión tenía que leerse conjuntamente con el derecho a la intimidad consignado en la sección 8, el cual se interpretó como protección al ciudadano contra toda injerencia en su vida privada, incluyendo el secreto de sus comunicaciones telefónicas y de toda otra índole¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Proposición número 35. Esta no se debatió.

¹⁵⁹ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2567.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, vol. III, pág. 1586.

Derechos del acusado: La sección 11 del Artículo II

El anteproyecto de la Comisión sobre este particular se incorporó a la Constitución con cambios mínimos. Leía así el mismo:

“En todos los procesos criminales, el acusado disfrutará de los derechos de tener un juicio rápido y público, de ser notificado de la naturaleza y causa de la acusación y de obtener copia de la misma, de carearse con los testigos de cargo, de obtener la comparecencia compulsoria de los testigos propios, de tener asistencia de abogado, de gozar de la presunción de inocencia (...) Nadie será encarcelado por deuda. La detención preventiva no excederá un plazo de seis meses ni las multas serán excesivas”¹⁶¹.

La delegación socialista propuso la ampliación de los derechos del acusado en otras formas, mas la Comisión de Carta de Derechos negó su endoso, mayormente por considerar que los asuntos envueltos eran más susceptibles de tratamiento legislativo, posición que más tarde aceptaron los propios proponentes¹⁶².

Entre las proposiciones descartadas se contaban la prohibición de no detener a una persona por más de veinticuatro horas para fines de investigación; la proscripción de la culpa por asociación; la inmunidad de las personas que declarasen como testigos; la inadmisibilidad de las confesiones obtenidas mediante coerción; el derecho a apelación del acusado; y el derecho de cualquier acusado absuelto o exonerado de demandar al Estado por los daños y perjuicios sufridos a causa de su procesamiento¹⁶³.

Los derechos contra los castigos crueles e inusitados y la legislación ex post facto: La sección 12 del Artículo II

Las recomendaciones de la Comisión de Carta de Derechos fueron las siguientes:

“No existirá la esclavitud, ni el trabajo involuntario, salvo este último como consecuencia de delito público luego de mediar sentencia condenatoria. No se impondrán castigos crueles e inusitados. La suspensión de los derechos civiles y del derecho a sufragio cesará al cumplirse la

¹⁶¹ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2568.

¹⁶² *Ibíd.*, vol. IV, págs. 2374-2375.

¹⁶³ Proposición 94, secciones 8, 19, 27, 23, 28 y 31, respectivamente.

pena impuesta. No se aprobarán leyes *ex post facto* ni proyectos para condenar sin formación de causa”¹⁶⁴.

La proscripción de la esclavitud y la servidumbre involuntaria se copiaba textualmente de los párrafos 15 y 16 del artículo 2 de la Ley Orgánica, que a su vez derivaban de la Enmienda Decimotercera a la Constitución de los Estados Unidos. La prohibición de castigos crueles e inusitados provenía de la Enmienda Octava y del párrafo 12 del artículo 2 de la Ley Jones. La prohibición contra las leyes *ex post facto* y los proyectos para condenar sin celebración de juicio reproducían el lenguaje del párrafo 3 de la sección 9 del artículo 1 de la Constitución de Estados Unidos, que a su vez inspiró el párrafo 8 del artículo 2 de la Ley Orgánica. La referencia al cese de la suspensión de los derechos civiles respondía a una sugestión de la Escuela de Administración Pública. La delegación socialista favorecía extender la prohibición contra la legislación *ex post facto*, tanto a las leyes civiles como a las criminales. Tanto la delegación socialista como la Escuela de Administración Pública proponían la ampliación de la cláusula sobre castigos crueles e inusitados para prohibir el encarcelamiento indefinido por razón de desacato civil¹⁶⁵.

Los derechos del trabajador: Las secciones 11, 17 y 18 del Artículo II

Con la exposición de los derechos del trabajador se entra de lleno en el análisis de las nuevas libertades. Es la primera vez en el desarrollo constitucional de la Isla que se ausculta dicho derecho, así como otros, los cuales inciden en la base misma de la sociedad. Los cambios provocados por el desarrollo de los pueblos, así como los surgidos del Estado de bienestar, promueven a su vez notables transformaciones en el modo de precisar y catalogar los derechos del hombre.

Sobre el particular en este proceso de cambios, y cómo éstos inciden, Trías Monge hace alusión al autor Herrero de Miñón, y su exposición de que “Una de las definiciones más difundidas distingue al efecto entre cuatro variedades de derechos humanos, derivables respectivamente del *status negativus libertatis*, el *status positivus libertatis*, el *status activae* y el *status creditoris*”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2571.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, págs. 156-157; Proposición 94 (II, 21).

¹⁶⁶ Véase: Herrero de Miñón, M., *Nacionalismo y constitucionalismo*, Madrid, Tecnos, 1971, págs. 396 y ss.

El *status negativus libertatis* es base de los llamados derechos límite, los que representan aquella reserva de libertad del individuo fuera del poder del estado. Ejemplo de derechos límite son la inviolabilidad del domicilio, el secreto de la correspondencia y la comunicación telefónica y de otra índole, la libertad de conciencia y la libertad personal.

El *status positivus libertatis* expande ese bastión de intimidad del individuo hacia fuera. No se trata de campos de acción vedados al Estado, sino de esferas e acción que tienen que estar en todo momento disponibles al individuo. Este género de derechos, conocidos como “derechos oposición”, comprenden las libertades clásicas de expresión, petición, reunión y asociación. El *status activae civitatis* concierne el grupo de derechos referentes a la participación en el poder, tal como el derecho referente al sufragio. El tratamiento de los nuevos derechos sociales, los derivables del *status creditoris*, sería a la postre lo que provocaría la lamentable diferencia de opinión entre el Congreso de los Estados Unidos y la Convención Constituyente que estuvo a punto de hacer fracasar por entero al proceso iniciado por la Ley de Bases.

Los derechos representados por el *status creditoris*, -advierte Trías Monge-, eran aquellos que exigían acción positiva por parte del Estado en beneficio del individuo, eran demandas o exigencias que todo ciudadano tenía derecho a reclamar de su gobierno. El ambiente del Congreso de aquellos años era apasionadamente contrario a expandir el concepto de los derechos humanos al nivel establecido por la Declaración Universal, que era para aquella época la concreción clásica del *status creditoris*.

La actitud hacia las Naciones Unidas en sí de un grupo nutrido de congresistas era conocida. Desde 1948, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas había preparado un borrador de Acuerdo Internacional sobre los Derechos Humanos para darles fuerza legal a las expresiones generales de intención contenidas en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, mas la reacción del gobierno de los Estados Unidos había sido fría, por la reacción adversa que podía desatarse en el Congreso¹⁶⁷.

En Puerto Rico se estaba consciente de las dificultades de apoyar aunque fuese parte de la Carta de Derechos en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, lo que lleva a ciertas

¹⁶⁷ Sobre este Acuerdo: véase: Sohn, *Cases and Other Materials on World Law*, Brooklyn, The Foundation Press, 1950, págs. 547 y ss.

omisiones y alteraciones de los textos aceptados, pero la actitud era de plena confianza que el Congreso de los Estados Unidos le reconocía a la Convención Constituyente un amplio marco de acción en dicho campo.

Las recomendaciones de la Comisión de Carta de Derechos sobre el derecho de los trabajadores fueron las siguientes:

“Se reconoce el derecho de todo trabajador a escoger su ocupación libremente y a renunciar a ella, a recibir igual paga por igual trabajo, a un salario mínimo razonable, a protección contra riesgos a su salud o a su persona en su trabajo o empleo, a una jornada ordinaria que no excederá de ocho horas diarias. En circunstancias especiales y mediante compensación adicional según se disponga por ley, podrá trabajarse en exceso de este límite. En sus relaciones con sus propios patrones los trabajadores de empresas y negocios privados y de agencias o instrumentalidades del Gobierno que operen como empresas o negocios privados, tendrán el derecho a organizarse, a ir a la huelga, a establecer piquetes y a efectuar otras actividades concertadas legales para negociar colectivamente a través de representantes de su propia selección y para hacer cumplir sus convenios¹⁶⁸. Las recomendaciones de la Comisión sufrieron modificaciones importantes en el curso de su consideración.

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre constituyó la base principal de las recomendaciones. Las sugerencias que aportó la Escuela de Administración Pública se fundamentaron en el texto de la Declaración Universal. A continuación los artículos 23 y 24 del referido documento:

“Artículo 23.

“1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

“2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

“3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad

¹⁶⁸ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2573.

humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

“4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

“Artículo 24.

“1. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Para la década del cincuenta en que se promulga la Constitución de la Isla, las expresiones de la Declaración Universal sobre los derechos del trabajo y el desarrollo independiente en muchos países de los derechos inherentes a la protección social habían generado disposiciones análogas en constituciones de la época, tales como las de Birmania (1948), Indonesia (1949-50), Siria (1950) e India (1950)¹⁶⁹. Resaltan a primera vista, -asevera Trías Monge-, ciertas diferencias entre el texto recomendado por la Comisión y la Declaración.

La omisión que aparentemente se hace en el texto de la Declaración en lo referente al reconocimiento al derecho al trabajo, -señala Trías Monge-, era ilusoria, ya que este se reconocía debidamente en la versión correspondiente a la sección 20 del artículo II. Esta última sería rechazada por el Congreso y el traslado de dicho reconocimiento a la sección 20 vino a significar en consecuencia que es la Constitución de Puerto Rico una de las pocas de estirpe moderna donde no existe reconocimiento expreso del derecho de toda persona al trabajo.

Otra diferencia importante entre los dos textos comparados era que la Comisión de Carta de Derechos hablaba tan sólo de garantizarle a todo trabajador “un salario mínimo razonable”, diferenciado con el derecho reconocido en la Declaración a “una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social”. Otra deferencia era que el anteproyecto de la Comisión omitía por completo el derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre y a vacaciones periódicas pagadas. La sección 20 de la

¹⁶⁹ Herrero de Miñón, M., *op. cit.*, pág. 404. Para el texto de algunas de estas constituciones, véase: Peaslee, *Constitutions of Nations*, Concord, The Rumford Press, 1950, 3 vols.

Carta de Derechos, aunque no las secciones 16,17 y 18 sobre los derechos reconocidos a los trabajadores, era al igual que la Declaración Universal, una exposición de derechos *pendente conditioni*.

Los derechos del trabajo generaron considerable discusión. La Escuela de Administración Pública recomendó básicamente atenerse a la formulación de los derechos del trabajo contenida en la Declaración Universal. La Escuela recomendó a tales efectos una fraseología que influye en la redacción final aceptada por la Comisión de Carta de Derechos. La propuesta era definitivamente menos generosa que la concepción de los derechos del trabajo de la delegación socialista. Al debatirse el informe de la Comisión de Carta de Derechos se produjeron varias enmiendas. Se intentó ampliar considerablemente el derecho a la huelga y a otras actividades concertadas de obreros de empresas públicas y privadas, enmiendas que afectaron la redacción de las secciones 17 y 18 del artículo II¹⁷⁰. Se hizo claro el término “empresa”, tal como se emplea en dichas secciones, ha de interpretarse en modo lato¹⁷¹. Esto dio pie a un intenso y extenso debate sobre el criterio para identificar las agencias del gobierno que funcionasen como empresas o negocios privados¹⁷².

El Gobernador Muñoz Marín veía graves peligros en concederle en la Constitución a todo empleado público el derecho a la huelga, prefiriendo el tratamiento legislativo del problema.

Derechos adicionales no expresamente enumerados: La Sección 19 del Artículo II

Uno de los valiosos aportes de la Comisión de Carta de Derechos a la Constitución tuvo que ver con sus recomendaciones siguientes:

“16. La enumeración de derechos que antecede no se entenderá en forma restrictiva ni supone la exclusión de otros derechos pertenecientes al pueblo en una democracia y no mencionados específicamente. Las disposiciones de esta constitución no se interpretarán en forma que tienda a restringir la facultad de la Asamblea Legislativa para promulgar leyes en protección de la vida, salud y el bienestar del pueblo”¹⁷³.

¹⁷⁰ *Diario de Sesiones*, vol. III, págs. 1607-1622.

¹⁷¹ *Ibíd.*, vol. III, págs. 1609 y ss.

¹⁷² *Ibíd.*, vol. III, págs. 1612 y ss.

¹⁷³ *Ibíd.*, vol. IV, págs. 2575-2576.

Nada existía en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre o en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre en modo alguno compatible a dicha sección, ni en los informes radicados por la Escuela de Administración Pública se hizo recomendación al efecto. Su fuente más remota se halla en la enmienda IX a la Constitución de Estados Unidos y en el segundo borrador interno de Constitución, preparado por el profesor Friedrich, en el cual se afirmaba que:

“The enumeration of certain rights hereunder shall not be construed to deny or curtail other rights belonging to the people, nor shall anything in this constitution be construed to limit the power of the people’s representatives to enact laws for the protection of the lives, health, or safety of the people of the island”¹⁷⁴.

Lo que se perseguía con la sección 19 eran varias cosas. Se deseaba que no se interpretase la Carta de Derechos como un catálogo exhaustivo de los derechos del hombre en Puerto Rico. Se interesaba incorporar a la Constitución una disposición que reconociese el orden especialmente dinámico del derecho en este campo y permitiese añadir, tanto derechos derivables, ya o más tarde, de los expresamente enumerados, como nuevos derechos que fuesen adquiriendo reconocimiento a través de los años.

De ahí surgía buena parte de la importancia de la nueva sección, pues proveía un texto expreso para hacer de la Constitución un documento viviente en este campo y expandir el ámbito de los derechos humanos en Puerto Rico hasta el límite permisible por el avance de la democracia.

Los nuevos derechos humanos: La sección 20 del Artículo II

En la última sección del anteproyecto formulado por la Comisión de Carta de Derechos, se enumeraban los principales derechos derivables:

“17. El pueblo de Puerto Rico reconoce además la existencia de los siguientes derechos humanos:

¹⁷⁴ Artículo 200, Segundo párrafo del borrador Friedrich.

- a) El derecho de toda persona a recibir gratuitamente la instrucción elemental y secundaria.
- b) El derecho de toda persona a obtener trabajo.
- c) El derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado, que asegure para sí para su familia la salud, el bienestar y especialmente la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica, y los servicios sociales necesarios.
- d) El derecho de toda persona a la protección social en el desempleo, la enfermedad, la vejez o la incapacidad”.

Los derechos consignados en esta sección están íntimamente vinculados al desarrollo progresivo de la economía del pueblo de Puerto Rico y precisan para su plena efectividad una abundancia de recursos y un desenvolvimiento agrario e industrial mayor del que disfruta en estos momentos la comunidad puertorriqueña. En su deber de propiciar la libertad integral del ciudadano que supone el logro de todo lo anterior, le urge al pueblo y al gobierno de Puerto Rico estimular la máxima vitalidad en su sistema productivo, la más justa distribución de sus resultados económicos y el mayor entendimiento entre la iniciativa individual y la cooperación colectiva.

El precedente inmediato de la sección 20 fue la proposición presentada al efecto por Jaime Benítez Rexach¹⁷⁵, cuyo texto se sigue de cerca en el informe de la Comisión. La proposición de Benítez se fundaba en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre algunos de cuyos artículos se copian casi textualmente¹⁷⁶. La Escuela de Administración Pública de la Universidad de Puerto Rico había endosado con especial énfasis la necesidad de reconocer el derecho a la seguridad social y otros de los nuevos derechos sociales y económicos consagrados por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Muchos de estos nuevos derechos consignados en la Declaración Universal o en la de Bogotá, o en ambas, habían obtenido ya reconocimiento en las constituciones de otros países. El derecho a la seguridad social cuyo nervio radicaba en lo expresado en los incisos (c) y (d) de la propuesta de la Comisión de la Carta de Derechos, era en

¹⁷⁵ Proposición 272, secc. 14.

¹⁷⁶ Véanse los artículos 22, 23 (1), 25 y 26 de la Declaración Universal y los numerados VII, XI, XII y XV de la Declaración de Bogotá.

1951 objeto de reconocimiento en no menos de catorce constituciones estatales norteamericanas y veintisiete extranjeras, puntualiza Trías Monge.

El discurso de Franklin D. Roosevelt del 6 de enero de 1941 sobre las cuatro libertades y su pronunciamiento de enero de 1944 sobre los derechos económicos del hombre, habían influido, además, en la redacción de la propia Declaración Universal de los Derechos del Hombre¹⁷⁷. La decisión de que la Carta de Derechos de la Constitución de Puerto Rico debiese ser una de las primeras en inspirarse en este aspecto esencial de las referidas Declaraciones fue una de las primeras tomadas por el Gobernador Muñoz Marín. Tanto el primer como el segundo borrador interno de anteproyecto de constitución se le extendió amplio reconocimiento a estos nuevos derechos.

El debate sobre esta sección 20 fue corto. Se habrá advertido que una diferencia fundamental entre la sección 20 y las declaraciones internacionales que le sirvieron de fuente era que lo expresado en éstas constituía un catálogo de derechos categóricos del ser humano en la esfera social y económica, mientras que en el texto puertorriqueño lo que se consignaba era una serie de aspiraciones sujetas al continuado desenvolvimiento económico del país. Se estaba penosamente consciente de que la economía de la Isla, con su producción baja, no permitía que se consignase el derecho a disfrutar de un nivel adecuado de vida. El Congreso de los Estados Unidos desaprobó la sección 20 y condicionó la vigencia de la nueva Constitución a que la Convención Constituyente aceptase tal desaprobación¹⁷⁸.

2.10 Informe Carta de Derechos 1952 y su enfoque filosófico-jurídico¹⁷⁹

2.10.1 Delimitación de los conceptos “persona” y “libertad”

Podría alguien válidamente plantearse porqué mi análisis sobre el Informe Carta de Derechos de 1952 es restrictivo a los conceptos de *persona* y *libertad*, pues no son sólo estos los conceptos éticos que se manifiestan en el mismo. Su razón la esbozaré a medida que se analicen en secuencia las diversas secciones que nutren lo incluido en el Informe.

¹⁷⁷ *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2522.

¹⁷⁸ 66 Stat. 327, cap. 567, Ley Pública 447 del 3 de julio de 1952.

¹⁷⁹ *Diario de Sesiones*, Informe Carta de Derechos del 14 de diciembre de 1951 a la Asamblea Constituyente de Puerto Rico.

Por otro lado, tiene importancia relevante, como tesis principal de mi estudio, *quién* actuó como artífice y dínamo, así como cuál fue su formación académica; si ésta se dio dentro o fuera de la Isla; influencias humanistas, positivistas o pragmatistas, si algunas, en la visión de mundo y sociedad (*cosmovisión*); consideraciones éticas y morales, si algunas; influencias de profesores, colegas y pensadores, así como corrientes filosóficas y antropológicas de su época o de antaño.

Sobre el particular, merece traerse a colación -como punto de análisis para auscultar sobre cómo pensaba don Jaime Benítez que debían ser los conceptos filosóficos que en última instancia incidirían en lo que debía ser el espíritu transformador de la Carta de Derechos en el alma del puertorriqueño-, la ponencia que éste llevara a cabo el 31 de julio de 1965 ante la Comisión de Estados Unidos y Puerto Rico para el Estudio del Status.

A mi entender, muy revelador lo que Jaime Benítez expone ante la Comisión, con el título de “*Notas sobre cuestiones culturales y políticas en Puerto Rico*”¹⁸⁰, y concretamente en el tópico de *Cultura y Política*, el cual cito textualmente a continuación:

*“La manera de entender la vida pública y la vida privada así como la correlación propia entre la cultura y la política, son cuestiones de la máxima importancia para cualquier sociedad. En su último sentido están regidas por consideraciones históricas, filosóficas, religiosas. Desde ellas definiendo la existencia de amplias zonas de acción cultural y de acción política que pueden y deben mantenerse separadas. El “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” representó una de las grandes aportaciones cristianas a la visión del mundo en contraste con la visión teologal hebrea y la visión política grecolatina. Partiendo de supuestos distintos, los Judíos y los Romanos entendían la vida en sociedad como algo que culmina en un mando único; en el caso hebreo con la autoridad final adscrita al Sumo Sacerdote, en el romano localizada, en el Emperador. El Cristianismo implica la revocación de ambos supuestos, substituyéndolos con el principio de que el poder temporal y el poder espiritual deben desenvolverse dentro de niveles distintos de predominio. Según este criterio, ni el gobierno ni la política pueden señorear sobre la totalidad de la experiencia humana sin inferiorizarla (...)”*¹⁸¹.

¹⁸⁰ Ponencia de Jaime Benítez Rexach el sábado 31 de julio de 1965 ante la Comisión de Estados Unidos y Puerto Rico para el Estudio del Status.

¹⁸¹ *Ibíd.*, págs. 1-2.

Cuando la Comisión de Carta de Derechos presidida por Jaime Benítez Rexach en su reunión del 5 de noviembre de 1952 acordó usar como base de sus deliberaciones la Proposición Núm. 272 de éste, dicho hecho posiciona a Jaime Benítez Rexach y a su equipo de trabajo en la “*mirilla*” para evaluar su gesta en pro de lo que habría de ser la Carta de Derechos de la Constitución de Puerto Rico.

La propuesta como sección primera en el Informe de Carta de Derechos, en adelante, el Informe, comienza expresando que “*La dignidad del ser humano es inviolable (...)*”. El fundamento de los miembros de la Comisión de Carta de Derechos, en adelante, la Comisión, está en que “El propósito de esta sección es fijar claramente como base consustancial de todo lo que sigue el principio de la dignidad del ser humano y, como consecuencia de ésta, la igualdad esencial de todas las personas dentro de nuestro sistema constitucional. La igualdad ante la ley queda por encima de accidentes o diferencias, bien tengan su origen en la naturaleza o en la cultura. Todo discrimen o privilegio contrario a esta esencial igualdad repugna al sistema jurídico puertorriqueño. En cuanto fuera menester nuestra organización legal queda robustecida por la presente disposición constitucional, a la vez que obligada a ensanchar sus disposiciones para dar plena realización a lo aquí dispuesto”¹⁸².

Es significativo que la proposición “*la dignidad del ser humano es inviolable*”, se haya entronizado, no sólo en la sección 1 del Informe, sino, y más aun, se haya convertido en portaestandarte que ilumina y convierte a ésta en el dínamo que transforma y visiona lo que se espera sea el “*puertorriqueño*” a partir de su Carta de Derechos.

Además de ser esta expresión una de origen y pensamiento del cristianismo, la noción de “*dignidad humana*”, -como analizo y cito en mi trabajo-, es considerada un concepto clave en el desarrollo del discurso de los derechos humanos como magistral y determinante lo ha reconocido Jürgen Habermas, y para quien “*la dignidad humana (...) constituye la ‘fuente’ moral de la que todos los derechos fundamentales derivan su sustento*”¹⁸³.

Habermas reconoce que este reconocimiento encuentra en Kant un lugar común en su filosofía práctica. De la misma forma, -como también he expuesto antes en mi análisis-, el filósofo

¹⁸² *Ibíd.*, pág. 367.

¹⁸³ *Op. Cit.*, Jürgen Habermas, *El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos*, pág. 6.

Christopher McCrudden ha expresado que “a través del tiempo, esta conexión entre la dignidad y Kant se ha vuelto probablemente la concepción no-religiosa más citada de la dignidad. Algunos, incluso, consideran a Kant como el padre del concepto moderno de la dignidad”¹⁸⁴.

Con estas corrientes filosóficas de Kant, filósofo alemán de los Ochocientos, han sido determinantes, a mi entender, en el pensamiento y visión de los forjadores del Informe de Carta de Derechos, primero, y luego, junto a don Jaime Benítez Rexach, como los ideólogos de la visión de “persona” que para los años cincuenta en Puerto Rico se contemplaba edificar y consagrar en el pensamiento filosófico-jurídico.

Retomando mi análisis iniciado sobre la sección 1, a su vez se prohíbe de forma específica los discrimenes por motivo de *raza* y *color*, así como por motivo de *sexo*. Referente a esta prohibición, el Informe Carta de Derechos lo fundamenta en cuanto a que “El propósito es reconocer el advenimiento de la mujer a la plenitud del derecho y a la igualdad de oportunidades con el hombre (...)”. Un importante paso que se propone en cuanto a prohibición y discrimen es en cuanto al *nacimiento*. El Informe reza que con esta prohibición “Se propone eliminar el estigma jurídico en contra de los hijos habidos fuera de matrimonio. Se coloca a todos los hijos respecto de sus padres y respecto del orden jurídico en igualdad de derechos (...)”.

En cuanto a otra prohibición, se propone en cuanto a *origen social* “descartar toda gradación, favoritismo o prejuicio al sopesar los méritos de una causa judicial, de una solicitud en el servicio público, de una subasta, etc., por motivos de origen o condición social”.

En cuanto al concepto de *libertad*, el Informe propone como visión o enfoque filosófico que “La libertad política y religiosa nos ayuda a entender mejor el carácter especial de la igualdad dentro de la democracia. No se trata de postular una uniformidad general, sino antes bien, una igualdad dentro de la diversidad, el respeto a la cual la doctrina democrática considera una virtud. Ni la prerrogativa religiosa ni la política, con toda la amplitud que tienen y deben continuar teniendo, son ilimitadas. Esto es necesariamente así debido a exigencias inherentes en la convivencia. Se ha establecido que la libertad religiosa no excusa la poligamia por el hecho de que ésta se practique de conformidad con convicciones religiosas. De igual manera la libertad política no autoriza ni el uso de la violencia ni la prédica de su uso como medio para subvertir el orden

¹⁸⁴ *Op. Cit.*, Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, pág. 659.

democrático. El más amplio reconocimiento a diferir y ser, no obstante, tratado con igualdad y protegido en esa diferencia por el poder público, es uno de los rasgos definidores de la democracia liberal. De esta disposición suya a convivir con el opositor y darle plena oportunidad para que en el debate político cambie de crítico en dirigente cuando gane la confianza electoral, deriva buena parte de su fuerza creadora y renovadora (...)”¹⁸⁵.

La sección 2 propone que “Todo poder político emana del pueblo y se constituye con arreglo a su voluntad. Las leyes garantizarán la expresión de esa voluntad mediante el sufragio universal igual, directo y secreto, y protegerán al ciudadano contra toda coacción en el ejercicio de la prerrogativa electoral”¹⁸⁶.

Se replantea en esta proposición la visión de *libertad ciudadana*, -según el pensar de Hegel-, como la comunidad de hombres iguales y libres que organiza su sociedad política con arreglo a la voluntad general y remite a ésta periódicamente las cuestiones públicas en controversia, así como las candidaturas para el ejercicio del poder político. En cuanto al *sufragio*, se propone que siendo ciudadanos iguales, estando los hombres y mujeres en parangón y tratándose de la máxima responsabilidad política, -cónsono con el pensamiento de Kant-, es natural que el sufragio sea universal, igual y directo.

La sección 3 propone que “No se aprobará ley alguna al establecimiento de cualquiera religión ni se prohibirá el libre ejercicio del culto religioso. Habrá completa separación de la iglesia y el estado”¹⁸⁷.

Es de orden señalar que esta sección recoge, -según el mismo Diario de Sesiones-, lo dispuesto en la primera enmienda de la Constitución federal sobre libertad de cultos y prohibición de establecer religión oficial alguna. Se incluye además el principio de completa separación de la Iglesia y el Estado. Señala en su fundamentación y comentario que esas tres disposiciones tienen un vasto contenido histórico, pues pueden servir para orientar el desarrollo constitucional en lo que se refiere a las demarcaciones fijadas para la convivencia en paz, tolerancia, respeto recíproco y autonomía espiritual en un terreno en donde por muchos siglos han germinado los mayores conflictos y las más vehementes recriminaciones.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 368.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pág. 369.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 369.

A su vez se fundamenta la razón de ser de esta sección la visión de que las convicciones religiosas tocan a lo más íntimo de la conciencia humana y la interferencia del poder político en este campo provoca legítimas y hondas reacciones.

Me permito expresar, que ante la visión expuesta en el párrafo anterior, y que dicha visión a su vez parte directa o indirectamente del pensamiento kantiano en materia de filosofía política donde el filósofo alemán analizando el fenómeno religioso del ciudadano ante el espectro del poder político, y cómo éste incide en aquel, es la conciencia humana la que es tocada, propiciando así una *moral ciudadana* que se fundamenta en el imperativo categórico de la *conciencia moral* como realidad humana en sí. A su vez, se expresa como razón de dicha sección 3 que la intervención religiosa en la política inyecta en las lides ciudadanas ingredientes de grave riesgo para la democracia liberal.

Cabe señalar sobre lo antes expresado como razonamiento de la Comisión, que dicho pensamiento sobre *democracia liberal* y el principio de absoluta separación de Iglesia y Estado tiene mucho que ver con la *influencia masónica* del siglo XVIII y XIX, donde se buscaba incidir sobre los movimientos libertarios de los pueblos tomando como base la visión de la Ilustración y de los principios de la Revolución Francesa. Propugnaban un *laicismo* que impedía toda relación directa o indirecta de un pensamiento clerical de entonces, como influyente del Estado, exigiendo así un principio absoluto de separación entre las dos realidades y estructuras de la sociedad. Entiende, a su vez la Comisión, como principio rector que debe quedar claro el derecho a la libertad de culto, a la ausencia de intervención a favor o en contra de religión alguna, y el principio de que el culto religioso es privativo del individuo mientras el poder político es representativo de la comunidad.

Sobre esto, vale decir que dicha expresión de que el culto religioso es privativo del individuo, ha traído al día de hoy diversas interpretaciones; por un lado, una *visión laicista* donde las manifestaciones religiosas deben ser vividas al interno de la institución religiosa, y por otro lado, una propugnación y exigencia del derecho a la libertad de expresión religiosa, donde se impide el discriminar contra el sujeto religioso para que no se le vean cuartados sus derechos humanos como miembro de una sociedad pluralista.

La religiosidad ha acompañado al ser humano en su transitar por la historia, la que a su vez nos muestra al hombre en relación constante con lo que él, en cada época y cultura, ha considerado como sagrado y divino, manifestando de forma latente su inquietud por lo trascendente. La libertad religiosa y de cultos fue consagrada en varios documentos jurídicos internacionales de derechos humanos, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, y del establecimiento de la Organización de las Naciones Unidas; sólo la barbarie que caracteriza a las guerras, abrió el camino para el establecimiento de verdaderos sistemas de protección de los derechos que esencialmente le corresponden a todas las personas por el mero hecho de serlo.

El derecho a la libertad religiosa quedó expresamente consagrado en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, siendo el texto del citado artículo el siguiente:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”¹⁸⁸.

Si se considera la evolución de la libertad religiosa en la época moderna, en último término ésta se manifiesta como fruto tardío de la reacción ante la Reforma protestante promocionado posteriormente por la Filosofía ilustrada, tanto a nivel teórico como práctico. Se trata de acontecimientos históricos y de cómo fueron progresivamente superados en la práctica a través de instrumentos jurídicos; se trata también de las ideas filosóficas, que fueron desencadenadas por tales acontecimientos o, al menos, forzadas por éstos. El *pragmatismo jurídico* subyace normalmente detrás de los pensamientos filosóficos.

La libertad religiosa como derecho humano ha encontrado en Norteamérica el país en el que, desde el comienzo de la colonización europea, dominó la libertad religiosa, porque muchos colonizadores habían abandonado su patria, precisamente por motivos religiosos. En la mayoría de las trece colonias norteamericanas subsistió por ello una estrecha vinculación entre el

¹⁸⁸ Organización de las Naciones Unidas, Asamblea General, resolución 217 A (III), 10 de diciembre de 1948, artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Gobierno y la religión, una vinculación que ya les era conocida a los inmigrantes procedentes de Europa.

Los puritanos ingleses fueron quienes mostraron, en sus Estados, la mayor intolerancia frente a otros creyentes. El mismo efecto produjo la *Church of England* en el sur y en Virginia la Iglesia estatal persiguió a los bautistas (1765-1770). La primera revolución supuso en Norteamérica la ruptura, que conduciría después a la libertad religiosa como derecho humano. En la *Virginia Bill of Rights* (1776) se lee en su último artículo:

“That religion can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love and charity towards each other”.

La mención de los deberes cristianos, en un documento jurídico del Estado, pone de manifiesto que se pensaba solamente en las confesiones y sectas cristianas. La garantía de la libertad religiosa no se dirigía, en primer lugar, contra Inglaterra; esta garantía no tiene nada que ver con la independencia respecto de Inglaterra, sino que se refiere a las relaciones en el seno de Norteamérica, que pretendían cambiarse. La primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de 1791 dice: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof”. Estas dos cláusulas religiosas, a las que estaba obligado sólo el Congreso, garantizaron la libertad religiosa sobre la base de una estricta separación de Iglesia y Estado. La vieja tradición europea de unidad entre el poder secular y la religión, que también se practicó en las colonias norteamericanas, fue expresamente abolida, y el libre ejercicio de la religión fue garantizado. El poder estatal tenía su fundamento secular en el pueblo. En consecuencia, ninguna religión fue privilegiada jurídicamente, ni siquiera la religión de la mayoría.

Por el contrario, la religión y su práctica fueron apartadas de los asuntos de gobierno y dejadas en manos de los grupos sociales. Con ello, se pasó de la tolerancia religiosa de los Estados modernos, que aún estaban envueltos en cuestiones religiosas, hacia un Estado neutral, garante de la libertad religiosa. Por su parte, en Francia, fue el *Galicanismo* quien fundamentó una unión especialmente estrecha entre el Estado monárquico y la Iglesia católica. La transición de la mera

tolerancia religiosa del Estado a la garantía de la libertad religiosa se produjo en virtud de la Revolución francesa.

El artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 establece: *“Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l’ordre public établi par la loi”*.

Dentro de Alemania, Prusia fue, con bastante ventaja, a la cabeza de la protección de la libertad religiosa. Prusia conservó la primitiva posición, cuando las nuevas prescripciones de los derechos fundamentales del pueblo alemán fueron tomadas de la Constitución de 1849 (la llamada *Paulskirchen-Verfassung*, artículos 144 y ss.) en su Constitución de 1850. Estos son: el derecho de la práctica religiosa pública y privada para todas las confesiones; el derecho de asociación para todas las comunidades religiosas; y el disfrute de los derechos civiles y ciudadanos, con independencia de la pertenencia religiosa.

Retomando la sección 3 en su última oración, ésta propone en el Informe: *“(…) Habrá completa separación de la iglesia y el estado”*. Es de orden hacer el siguiente análisis: La evolución señalada de la idea de libertad religiosa está acompañada de una tensa relación entre la iglesia y el Estado, es decir, entre Estado y religión. Después de la división de la fe, se intentaba todavía mantener la unidad entre poder secular y religión. Sobre la base de esta unidad, se impuso la tolerancia después de la experiencia de la guerra de la religión, y como fruto del pensamiento ilustrado. La tolerancia debía regir la relación del Estado respecto de los creyentes de otras confesiones. Un Estado vinculado a la verdad propuesta por una religión adquiriría la obligación de ser tolerante hacia los miembros de otras confesiones. La tolerancia estatal presupone, pues, un sistema confesional, es decir, un posicionamiento jurídico del Estado respecto a la religión.

En cuanto se plantea en un Estado la convicción de que las cuestiones religiosas no son tareas de competencia estatal, y de que el Estado debe ser neutral, comienza el período de la libertad religiosa moderna. La tolerancia es superada por la libertad religiosa y, al mismo tiempo, aquélla está garantizada por ésta. Puesto que el Estado, que gestiona las cuestiones seculares, es ciego, en materia religiosa, ya no puede seguir siendo tolerante. Ha tenido lugar un cambio paradigmático del Estado reconocedor de la tolerancia, al Estado garante de la libertad religiosa. La tolerancia es ya, solamente, una virtud ciudadana de unos creyentes frente a otros.

Neutralidad religiosa del Estado significará, entonces, que éste deja de preocuparse por el contenido de las necesidades religiosas del hombre sometido a su ordenamiento jurídico, dejando de adoptar cualquier posición religiosa. La religión estará garantizada por un derecho fundamental, y, con ello, queda fuera de las competencias estatales, en la medida que no afecten al *ordre public*, límite de la propia libertad religiosa. La libertad religiosa, garantizada como derecho humano, se relaciona con la religión como si ésta fuera una cuestión privada. En el centro de esta concepción está el creyente individual, que afronta en privado sus necesidades religiosas. Pero las necesidades e intereses religiosos de los hombres sólo se pueden captar parcialmente como una cuestión privada. La relación entre los creyentes y Dios es, al menos en todas las religiones monoteístas, algo esencialmente privado e individual. Pero este fenómeno privado e individual tiene en sus cimientos un conjunto institucional complejo.

En referencia a Puerto Rico, con la invasión de las tropas americanas y la firma del Tratado de París en 1898, se terminó en efecto la unión de la Iglesia y el Estado en Puerto Rico. La isla pasó a la soberanía norteamericana y las normas constitucionales federales se aplicaron a Puerto Rico bajo la doctrina de “*derechos fundamentales*”. La Ley Foraker de 1900, delineaba la relación legal entre la nación norteamericana y la isla, pero no especificaba derechos individuales. El 27 de febrero de 1902 la Asamblea Legislativa aprobó la “Ley Defendiendo el Derecho del Hombre”, garantizando entre otros, el derecho de libertad religiosa. Su sección 1 dice:

“El libre ejercicio y el goce de la posesión de cualquier creencia religiosa que se profese y de cualquier culto estará garantizado sin distinción alguna, para siempre, y a nadie se le privará de ningún derecho ni privilegio civil o político en Puerto Rico, por causa de sus opiniones religiosas (...)”

La ley Orgánica Jones de 1917, que entre otros asuntos otorgó ciudadanía americana a los puertorriqueños, incluyó varias cláusulas sobre la libertad religiosa en Puerto Rico, tales como:

“No se dictará ninguna ley relativa al establecimiento de cualquier religión o que prohíba el libre ejercicio de la misma, y se permitirá en todo tiempo el libre ejercicio y goce de profesiones y cultos religiosos sin distinciones ni preferencias, y no se exigirá como condición para desempeñar cualquier cargo o puesto de confianza en el Gobierno de Puerto Rico, ningún

otro requisito político o religioso que un juramento de defender la Constitución de los Estados Unidos y las leyes de Puerto Rico”.

Como cuestión de hecho, la sección 3 antes analizada, fue objeto de grandes debates por parte de los grupos protestantes, quienes apoyaban en general las garantías detalladas que se especificaban en la Ley Orgánica. Fundaban sus argumentos sobre la necesidad de una clara separación de Iglesia y Estado. En la posición protestante se encontraba implícito el temor a que una modificación de la separación Iglesia-Estado resultara más ventajosa para la Iglesia Católica que para las confesiones protestantes.

A mi entender, -y con el parecer de otros estudiosos más cualificados en la materia-, los miembros de la Asamblea Constituyente pretendían darle participación a Dios en los asuntos del pueblo. A este particular, traigo a colación lo expresado por don Jaime Benítez ante la Comisión federal sobre Status, y el cual ha sido citado textualmente al comienzo de este capítulo. El pensamiento y visión de los forjadores de la Carta de Derechos entendían que Dios era parte de lo que se quería impulsar como “*norte*” en el forjamiento de los principios éticos y morales del ser “puertorriqueño” a partir de su Carta Magna. O por el contrario, veamos lo que el Preámbulo de la Constitución de Puerto Rico declara:

1. “que nuestra confianza está puesta en Dios Todopoderoso.”
2. “que entendemos por sistema democrático aquel donde la voluntad del pueblo es la fuente del poder público, donde el orden político está subordinado a los derechos del hombre y donde se asegura la libre participación del ciudadano en las decisiones colectivas (...)”
3. “que consideramos factores determinantes en nuestra vida la fidelidad a los valores del ser humano y la esperanza de un mundo mejor basado en estos principios”.

Sin embargo es de orden plantear, por un lado, qué concepto o idea de Dios se quería impulsar o afirmar, y que habría de ser acuñado en la Carta Magna como parámetro y guía para las futuras generaciones; y por otro lado, qué corrientes de pensamiento filosófico, ya fuere ortodoxo o liberal, habían incidido en los constituyentes de entonces, así como de dónde provenían, si de Europa o de Estados Unidos o de los pueblos latinoamericanos que, directa o indirectamente habían influenciado hasta entonces en la sociedad puertorriqueña.

A lo arriba planteado, me permito traer al análisis,-de las pocas fuentes explícitas, además del juicio valorativo y bien ponderado del desaparecido y muy recordado Juez Jaime Benito Fuster Berlinger¹⁸⁹, y donde alguien como constituyente se refiere al concepto de Dios en la Constitución de Puerto Rico-, el discurso de Luis Muñoz Marín¹⁹⁰ como primer gobernador electo bajo la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, con motivo de su inauguración el 02 de enero de 1953, y donde éste, en las páginas 12 y siguientes del mismo, de manera sutil y prudente, a mi entender, infiere una visión masónica, liberal y “universal” al concepto de Dios en su escrito que reza así:

“(...) Parte de la cultura es el sentido que el hombre tenga de su relación al Universo, o sea, su sentido religioso. Cualesquiera que sean las interpretaciones científicas de la psicología religiosa, sus manifestaciones expresan el sentido que tiene el hombre de ser parte de un vasto propósito universal que es la voluntad de Dios. Como es forma evidente de ese propósito que él tenga libre albedrío –porque, si no, no lo tendría- el hombre se ve en la ocasión perpetua de buscar cómo su manera de vivir la vida ha de ser grata a ese propósito universal, el bien. En esta gran búsqueda de su espíritu, desarrolla sistemas de pensamiento religioso, crea maneras rituales, litúrgicas y artísticas de simbolizar su sentido religioso. Cada Iglesia es una manera de ver la relación del hombre al universo, a lo que, sin abanderizarnos a unas u otras Iglesias, podemos llamar la Voluntad de Divina. Las Iglesias buscan indicios que permitan construir en el entendimiento humano, si no el plan entero de Dios, al menos la parte que le toque al hombre desempeñar que sea armónica a la dignidad de un plan que pueda concebirse como divino. Algunas Iglesias ven los indicios, más que como evidencia, como revelación de la verdad. Para la cristiandad eclesiástica esa verdad revelada se compone básicamente de las interpretaciones de palabras y actos de Jesús hechas a través de los siglos por un número de hombres, muchos de ellos ilustres, todos ellos humanos. De ser ideal de los puertorriqueños ser sinceramente religiosos; creer en la obligación de cada uno de nosotros hacia el bien según su Iglesia o su alma se lo ayude a entender. Debe ser ideal que haya aquí un pueblo que tome a Dios con la

¹⁸⁹ Autor del libro “Derechos Fundamentales y Deberes Cívicos de las Personas” en donde hace un análisis sobre el concepto de Dios en el Preámbulo de la Carta de Derechos de la Constitución de Puerto Rico, como pocos lo han abordado. Juez Asociado del Tribunal Supremo de Puerto Rico, insigne jurista, preclaro académico, y más que todo eso, fiel creyente en el Dios de la Vida, y quien nunca antepuso a sus convicciones religiosas y de fe, las corrientes del “positivismo jurídico”, estériles de trascendencia que tanto adornan en las togas de muchos juristas, y hasta en “otros”, que diciéndose creer esconden a ese mismo “dios” por conveniencia.

¹⁹⁰ Discurso inaugural de Luis Muñoz Marín como primer gobernador electo bajo la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, el 2 de enero de 1953 ante el Senado de Puerto Rico.

más profunda seriedad de que sea cada cual capaz y haga su conducta lo más digna de esa creencia que su flaqueza humana le permita. Creer en verdad revelada, según la explique una Iglesia, y hacer que eso guíe la conducta personal del creyente, es digno de todo respeto. Creer en verdad revelada y a través del voto intentar que se impongan las consecuencias en conducta de esa creencia a quienes están en libertad de no tenerla en otra manera, es contrario a la libertad humana. Por eso debe acompañar al genuino sentir religioso de nuestro pueblo, una estricta e inquebrantable separación de las Iglesias y el Estado. Razón básica para la separación de las Iglesias y el Estado es la siguiente: La Iglesia no tiene que ser democrática para cumplir su alta función espiritual de religión. El Estado moderno tiene que ser democrático para cumplir su alta función espiritual de justicia y libertad humana. Por eso es tan inexorablemente necesario que estén separados sus campos de acción. La Iglesia opera por autoridad. El Estado moderno opera por libertad; y la autoridad es legítima en el campo de la fe religiosa y la libertad no se puede rendir en el campo de la vida de los pueblos. El hombre debe tomar sus decisiones sobre el Estado, sobre su gobierno, sus decisiones políticas, por la razón. Puede tener sus creencias religiosas por la fe. El hombre al hacer, libremente, su conducta personal de acuerdo con las consecuencias de su fe, no se obliga más que a sí mismo. Al usar sus poderes políticos en el Estado trata de obligar o inhibir a todos los demás. Y las decisiones que corresponden a la razón en el Estado, en el gobierno en garantía de la libertad política y personal, no deben aceptarse, de por sí, de quien reclame autoridad más allá de la razón. (...) El deber del Estado, por su parte, es garantizarle a todos y a cada uno de sus ciudadanos la más perfecta libertad de creer en Dios de acuerdo con su conciencia, de practicar libremente los ritos y devociones de su religión, de no ser compelido a observar conducta que su religión desapruuebe. El Estado no solamente debe garantizar el derecho a creer en Dios, sino que debe de auspiciar los principios de conducta que universalmente, y más allá de toda controversia, se desprenden de creer en Dios, tales como la igualdad en la valía de los seres humanos, la justicia que se les debe, el respeto a su vida, a su libertad, a su dignidad. El Estado puertorriqueño garantiza ese derecho y auspicia esos principios como parte del ideal cultural de nuestro pueblo. Poniendo en vigor el mandato de la mayoría, pero para beneficio de todos y cada uno de los ciudadanos, no para beneficio de la mayoría tan solo; y protegiendo los derechos de la minoría, y los que en la ley tenga cada puertorriqueño individualmente, con la mayor justicia, con la mejor eficacia a la que me ayude la benevolencia de Dios, a la que me remito”.

Como nos recordara el Juez Fuster en su libro “*Derechos fundamentales y Deberes Cívicos de las Personas*” que “los que hoy reclaman una separación literal de Iglesia y Estado declaran que la moral no puede ser legislada. Si bien esto es cierto en esencia, es porque la moral es sostenida por nuestro sistema de valores. La separación de Iglesia y Estado debe tener como propósito delinear la autoridad civil y la autoridad eclesiástica, no eximir a la autoridad civil de su responsabilidad moral”.

La comunidad cristiana debe, -y lo expreso como cristiano y como puertorriqueño-, buscar participación y representación en los procesos de la política pública como parte de su tarea de evangelizar al mundo. Sin esta participación no hay seguridad de que el cristiano pueda continuar gozando de la libertad de vivir, creer y soñar tiempos nuevos, pues el lugar del pueblo de Dios en el mundo no puede ser sustituido.

Un estado sin religión no significa individuos sin religión. Los creyentes deben orar, dar buen testimonio, obedecer y sostener a los gobiernos, para que pueda existir una iglesia libre en un gobierno libre de imposiciones de credos religiosos determinados.

La sección 4, propone el Informe que “No se aprobará ley alguna que restrinja la libertad de palabra o de prensa o el derecho del pueblo a reunirse en asamblea pacífica o el derecho a pedir al gobierno la reparación de agravios”¹⁹¹.

Esta sección corresponde, -como expresa el Informe-, a las restantes disposiciones de la enmienda primera en la Constitución federal e incorpora a nuestra constitución todo el derecho históricamente establecido con relación a la libertad de palabra, de prensa, de reunión y de petición.

Como hemos analizado antes en nuestro trabajo, dicha libertades de palabra, prensa y reunión fueron pensadas por los padres de las constituciones americana y francesa inicialmente. Estas libertades, -como ha analizado Pérez Luño en su pensamiento y escritos anteriormente esbozados-, son los valores que cubren el ámbito general de la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión, y las actividades propias para ejercitar a plenitud dentro de la más dilatada libertad la totalidad de estos derechos.

¹⁹¹ *Ibíd.*, pág. 370.

Esta visión filosófica estuvo, a su vez, entronizada en la razón y pensamiento de los miembros de la Comisión de Carta de Derechos presidida por don Jaime Benítez. Su visión y enfoque de la primera enmienda federal tuvo en el presidente una importancia grande, ya que éste, al formarse en el espíritu ignaciano de entonces, -en la Universidad de Georgetown, donde para la época de principios de siglo XX, estudiosos e intelectuales de diversas partes de Estados Unidos, Europa y Latinoamérica confluían centrando una visión *positivista del Derecho* junto a una defensa férrea del hombre como *sujeto de derechos y libertades*, -fue a mi entender, *dínamo y carta de ruta* en el momento de incluir estas libertades en lo que habría de ser luego nuestra Carta Magna.

No sin ello dejar, a su vez, planteado, la influencia marcada de don Jaime Benítez como estudiante de una institución católica de mediados de siglo XX en Estados Unidos, en donde se fraguaban, analizaban y se delimitaban desde el punto de vista académico y científico conceptos como *derechos humanos y derechos individuales*, procedentes de la visión antropológico-filosófica del *cristianismo*.

Sobre el particular me remito a lo expuesto al inicio del presente trabajo sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, San Agustín, entre otros, así como el análisis que sobre el particular exponen un Habermas o Pérez Luño, por no mencionar otros, donde reconocen la influencia determinante en materia de *derechos del hombre* por parte del *cristianismo*.

Es en el artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 que dice:

“Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión”.

Existen visiones de pensamiento diversas, las cuales han establecido su parecer ante la libertad de expresión; por un lado, el enfoque del *liberalismo*, que desconfía del poder público, y donde acentúa que la libertad de expresión nació íntimamente asociada al tipo de relación que debe existir entre el individuo y el Estado, y en donde la libertad de expresión es inherente al liberalismo político, que se opone al despotismo, y que sirve de fundamento al gobierno representativo, y encarna el espíritu de tolerancia. Por otro lado, una visión *iusnaturalista*, donde sostiene que esta libertad de expresión es un derecho individual, derivado de la naturaleza

misma, que ha sido retenido por los individuos al momento de constituir el Estado, que, como tal, constituye una barrera al ejercicio del poder estatal y que, al mismo tiempo, es objeto de este.

Esta visión *iusnaturalista* está relacionada con la noción de dignidad humana. En ella se percibe la libertad de expresión como un instrumento para el desarrollo del individuo y para su plena realización personal; porque, en efecto, el derecho a expresar y comunicar a otras personas nuestros pensamientos, ideas o sentimientos, es lo que reafirma la dignidad y el valor de toda persona como miembro de la sociedad, y lo que permite al individuo desarrollar todo su potencial.

De estos enfoques, y teniendo este Informe, -luego nuestra Carta Magna- en su sección 1, la máxima de que *la dignidad del ser humano es inviolable*, no sólo la libertad de expresión en nuestra constitución, sino todas las libertades expresadas en la misma, provienen de una concepción humanista, donde el espíritu de derechos individuales inherentes a la persona, ha forjado en nosotros “un ciudadano con ética y moral”.

El Informe propone en su sección 5 el que “Habrá un sistema de instrucción pública, el cual será libre y enteramente no sectario. La enseñanza será gratuita en la escuela elemental y secundaria. No se utilizará propiedad ni fondos públicos para la enseñanza en otras escuelas o instituciones educativas que no sean las del estado. Nada de lo contenido en esta disposición impedirá que el estado pueda prestar a cualquier niño servicios no educativos establecidos por ley para protección o bienestar de la niñez”¹⁹².

El fundamento que ofrece el Informe, entre otros, es, -como lo pregonaran así el espíritu de las constituciones francesa y americana- que la sociedad democrática tiene obligación de proveer para que a las nuevas generaciones se les transmita el conocimiento, los valores, las técnicas, las aptitudes que el continuado esfuerzo de siglos ha traducido en patrimonio de la vida civilizada.

De la misma forma se hace referencia al sistema de instrucción pública para imponerle la responsabilidad de educar en los principios de esencial igualdad humana. La influencia masónica francesa y americana de entonces, entiendo, fue influyente en el Informe para incluir en la sección 5 que el sistema educativo ha de continuar como uno “no sectario”, y que cualquier preferencia o identificación del Estado con una o con todas las religiones dentro del sistema

¹⁹² *Ibíd.*, pág. 370.

educativo público contravendrían los principios de libertad de culto y separación de Iglesia y el Estado.

Sobre el particular, y sin ánimo de que se pudiera pensar que se abre al debate el asunto de la separación Iglesia-Estado, habría que plantearse si para la época de la confección del Informe existía una idea clara de lo que significaba en sí tal figura, pues, al día de hoy considero que dicha máxima trillada de la susodicha *separación* ha sido sacada de contexto, y desvirtuada, por un *positivismo jurídico* que, lejos de buscar una *equidad* entre las visiones que inciden en su razonamiento específico, -y más que libertades y derechos a todos por igual-, se concluye exigiendo, a unos, el conformarse con derechos y libertades de “minorías” y a otros, garantizar con poder absoluto, sus “derechos individuales” ganados en el proceso de exigirlos y reclamarlos.

La sección 6 del Informe establece que “Los ciudadanos podrán asociarse y organizarse libremente para cualquier fin lícito, salvo en organizaciones militares o cuasi militares”. Como se ve, esta sección es de carácter constitucional al derecho de libre asociación y organización. En el desarrollo histórico de los derechos del hombre el énfasis durante los siglos XVIII y XIX recayó en los derechos individuales; de aquí que el derecho de asociación o de organización como tal no aparezca en las cartas constitucionales clásicas.

A medida que gana complejidad la vida moderna se hace patente la necesidad que tiene el individuo interesado en hacer pesar sus ideas o sus intereses en la concurrencia de ideas e intereses circundantes, de sumar sus fuerzas a las de otros individuos de igual inclinación y gestionar lo que cada uno por cuenta propia difícilmente podría intentar.

Como lo reconocen, tanto Kant como Hegel en sus escritos de filosofía política, el derecho de asociación y de organización viene a ser uno de los instrumentos de más frecuente uso y de mayor utilidad en la práctica de los derechos individuales.

Por un lado Hegel, quien reconoce en el *otro* una libertad igual a la tuya; reconociendo al otro, a su vez, como *libre*, y siendo esta libertad realizada en el mundo familiar, en el trabajo, y en las instituciones del Estado, es en el derecho de asociación y de organización de donde parte su fundamento para expresar firmemente que “no podemos vivir aislados, sino en convivencia con

el otro, dando paso a la *ciudad* como lugar de convivencia”. Sigue expresando Hegel que somos más libres en la medida que logramos hacer más libres a los demás.

Por su parte, Kant como su imperativo categórico de “*trata a la persona como quieres que te traten*” lo ha unido al derecho de asociación y de organización donde, -como he esbozado en páginas anteriores de mi trabajo-, éste ha expresado que el derecho de asociación y de organización se considera parte de los derechos individuales como entronque de una *moral colectiva* que quiere salvaguardar derechos obreros, vocacionales, profesionales, ideológicos, cívicos, recreativos, culturales, así como cualquiera otro que proteja derechos de cada uno de los ciudadanos conviviendo en comunidad.

Volviendo a mi análisis iniciado de esta sección 6, la Comisión y su Informe, “ha considerado propio reconocer constitucionalmente esta realidad del derecho de asociación y de organización, garantizando al individuo a asociarse para llevar a cabo en grupo cualquier actividad que habría podido realizar por separado (...) El Estado retiene, desde luego, su autoridad normalizadora frente a tales estructuras con arreglo a su responsabilidad básica de proteger los derechos de cada uno de sus ciudadanos, pertenezcan o no a los grupos en cuestión, salvaguardar los intereses de la comunidad en general y retener en todo momento la autoridad legislativa (...)”¹⁹³.

El *derecho de asociación* es reconocido por primera vez durante el llamado Sexenio Revolucionario por la Constitución de 1869 de España, en sus artículos 17¹⁹⁴ y 19, reiterando más tarde el reconocimiento las posteriores constituciones de 1876, 1931 y 1978. Algunos autores lo consideran una conquista de los movimientos democráticos europeos de mediados de siglo XIX, junto con el derecho de sufragio universal masculino, siendo sus principales beneficiarios en aquel momento las organizaciones obreras y las congregaciones religiosas. La perspectiva acerca del derecho de asociación cambia en el siglo XX, pasando a convertirse en una pieza esencial del estado de derecho¹⁹⁵. Los revolucionarios del siglo XVIII distinguieron perfectamente entre las asociaciones sin ánimo de lucro y las que tenían ánimo de lucro. Estas últimas dieron lugar a las sociedades mercantiles y civiles, y fueron admitidas desde un principio como manifestación del derecho de propiedad.

¹⁹³ *Ibíd.*, pág. 371.

¹⁹⁴ “Tampoco podrán ser privado ningún español: (...) Del derecho de asociarse para todos los fines de la vida humana que no sean contrarios a la moral pública (...)”.

¹⁹⁵ Pérez Royo, Javier, *Curso de Derecho Constitucional*, Madrid, Marcial Pons, pág. 385.

Por su parte, el Informe propone en su sección 7 que “Nadie será privado de su vida, libertad o propiedad sin debido proceso de ley”

El término “*debido proceso de ley*” proviene del derecho anglosajón, en el cual se usa la expresión “*due process of law*”. Procede a su vez de la Cláusula 39 de la *Magna Carta Libertatum* (Carta Magna), texto sancionado en Londres el 15 de junio de 1215 por el rey Juan I de Inglaterra, más conocido como *Juan sin Tierra*. Dicha Cláusula 39 dispuso que los fallos serían “*in accordance with the law of land*”. Cuando las leyes inglesas y americanas fueron divergiendo gradualmente, el proceso debido dejó de aplicarse en Inglaterra, pero se incorporó a la Constitución de los Estados Unidos. A diferencia de lo ocurrido en el derecho inglés, en el cual la fórmula de “*debido proceso*” ha tenido poco uso, en el derecho norteamericano ha llegado a convertirse en uno de los preceptos constitucionales más fecundos.

Haciendo referencia a la proposición de la sección 7, ésta expresión proviene del texto original de la Constitución de los Estados Unidos en la Quinta Enmienda de 1791, a modo de garantía de los ciudadanos frente al poder del gobierno federal:

“(A ninguna persona)... podrá obligársele a testificar contra sí misma en una causa penal, ni se le privará de la vida, la libertad o la propiedad sin el debido proceso de ley; ni podrá privársele de su propiedad para darle uso público sin una justa compensación”.

La misma expresión volvió a emplearse en la Decimocuarta Enmienda, vigente desde 1868, para garantizar los derechos de los ciudadanos frente al poder de los estados:

“Ningún estado podrá expedir o poner en vigor ley alguna que menoscabe las prerrogativas o las inmunidades de los ciudadanos de los Estado Unidos; ningún estado podrá tampoco privar a persona alguna de la vida, la libertad o la propiedad, sin el debido proceso de ley, ni podrá negarle a una persona sujeta a su jurisdicción la protección de las leyes en condiciones de libertad”.

El razonamiento de la Comisión en su Informe dispone que “En la Constitución federal aparece dos veces, primero en la enmienda quinta como una limitación al poder federal y luego en la enmienda decimocuarta como una limitación al poder estatal. En el proceso histórico de su desarrollo cada una de las palabras que contiene ha sido objeto de amplia jurisprudencia.

Probablemente no hay expresión en todo el derecho constitucional en torno al cual se haya producido mayor número de decisiones y de estudios. Esta circunstancia ha llevado a la comisión a juzgar preferible retener la expresión consagrada en el derecho aun cuando desde el punto de vista literal parecería existir una incongruencia en el disponer que nadie pueda ser privado de su vida sin debido proceso de ley, cuando a renglón seguido se prohíbe la pena de muerte. Ya al discutir secciones anteriores hemos señalado nuestra preferencia por la interpretación del lenguaje dentro de su contexto histórico y social más bien que por la interpretación del diccionario cuando ésta está reñida con el sentido del concepto jurídico. En este caso se ha establecido repetidamente que la palabra “vida” en la cláusula del debido proceso de ley se extiende mucho más allá de la existencia misma para incluir el conjunto de condiciones que la hacen posible y de las que pudiera privarse a cualquiera sin ejecutar en forma material la pena de muerte”¹⁹⁶.

Como propuesta de la sección 8, de que “No existirá la pena de muerte. Toda persona tiene derecho a protección contra ataques abusivos a su honra, a su reputación y a su vida privada o familiar”, el Informe reitera en su razonamiento que referente a tal prohibición, en el caso de Puerto Rico, no se trata de abolirla, sino que responde a la convicción firme de que dicha pena, lejos de constituir la ejemplaridad y el escarmiento que algunos pretenden, estimula la satisfacción de sentimientos sádicos sin disminuir en lo más mínimo, según la experiencia universal demuestra, el número o frecuencia de delitos capitales (...) Al eliminarla por precepto constitucional se expresa la posición moral del pueblo puertorriqueño acerca del valor inviolable de la vida humana.

Es de orden traer a colación la expresión del “*valor inviolable de la vida humana*” que hace alusión el Informe, ya que, la misma forma que hemos hecho hincapié en la influencia del cristianismo en conceptos como *dignidad humana*, de la misma manera, acentuó la misma influencia en la máxima del *valor inviolable de la vida*. Sin embargo, hay que reconocer que hubo, desde un primer momento en el pensamiento cristiano, estructuras de pensamiento encontradas; por un lado, aquellos que aprobaban la pena de muerte, y por otro lado, otros que propugnaban que *ni la religión ni la moral* podían aprobar un hecho abominable, como era la pena de muerte por hombres, *cuando sólo Dios es quien da y quita la vida*.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 372.

La pena de muerte como acto penable se remonta aproximadamente al 2100 a.C. con el *Código sumerio Ur-Nammu*, quien previó la pena de muerte para el homicidio y el adulterio; el de Hammurabi (aproximadamente 1700 a.C.) lo amplió para otros delitos, y generalizó la Ley del talión para las penas corporales, limitando el castigo a los culpables, y excluyendo a sus familias.

En la *Torá* (Ley judía), y el Pentateuco (el conjunto de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento cristiano) se preveían 35 delitos capitales. En los reinos e imperios de la antigüedad, la tortura, y pena de muerte, y la sumisión a esclavitud, y las ejecuciones públicas eran frecuentes. En la Antigua Grecia, el sistema legal ateniense, descrito por Dracón hacia el 621 a.C., aplicaba la pena de muerte como castigo por una lista extensa de delitos, y distinguía entre ciudadanos, forasteros y esclavos.

Por su parte, en la época de Bizancio, el *Código justiniano* mantiene los distintos tipos de penas capitales según el tipo de delito y la clase social del autor, castigando más a los esclavos y clases inferiores. Desaparece la pena de *culleum*, la esclavización, y la lucha contra los gladiadores, y aparecen numerosas penas capitales por cuestiones religiosas, sacrilegio, adulterio, posesión de libros heréticos, proselitismo religioso, herejía, etc. La pena por la herejía comenzó a ser la hoguera.

Por otro lado, el Código penal francés revolucionario de 1791 recogió la pena de muerte que Luis XVI había abolido pocos años antes, y ordenó la aplicación general del sistema de decapitación, ya no sólo para los nobles, sino para todos por igual.

Habiendo hecho un recuento de los orígenes de la pena de muerte en la historia de la humanidad, entiendo, que, no empee la influencia bien marcada de promoverla en las edades Antigua, Media y Moderna, no es menos cierto que, dicha influencia del cristianismo, a su vez, pesó grandemente en el espíritu humanista de los que componían la Comisión de Carta de Derechos.

De otra parte, en lo referente a la protección contra ataques a la honra, reputación y vida privada, el mismo Informe expresa que “constituye también un principio que complementa el concepto de la dignidad humana mantenido en esta constitución. Se trata de la inviolabilidad personal en su forma más completa y amplia. El honor y la intimidad son valores del individuo que merecen protección cabal, no sólo frente a atentados provenientes de otros particulares, sino también contra injerencias abusivas de las autoridades. Esta sesión cubre el campo conocido en el

derecho norteamericano como el “*right of privacy*” particularmente importante en el mundo moderno.

Por su parte, el Informe propone, con la sección 9 que “No se tomará o perjudicará la propiedad privada por razón de uso público a no ser mediante el pago de una justa compensación y de acuerdo con la forma provista por ley (...)”. El fundamento mencionado en el Informe expresa que la facultad de expropiar la propiedad privada para uso público mediante el pago de una compensación adecuada se le reconoce en todos los países al poder público que representa y administra los intereses de la comunidad. Además, el Informe menciona la Constitución de los Estados Unidos, en la Enmienda V, donde establece la limitación de que no se tomará la propiedad privada para uso público sin una compensación justa. También se incluye en esta sección la libertad de imprenta. A su vez, también se establece el principio de uniformidad en las contribuciones, que ya tenía carta de naturaleza en el derecho criollo.

Una sección 10, donde se afronta una situación que ponía al descubierto la debilidad y laxitud de las estructuras fiscales y de sana conducta ética y moral del Puerto Rico de mediados de siglo XX. La Comisión de Carta de Derechos propone el que “No se violará el derecho del pueblo a la protección de sus personas, casas, papeles y efectos contra registros, incautaciones y allanamientos irrazonables. No se interceptará la comunicación telefónica. Sólo se expedirán mandamientos de registros, allanamientos o arrestos por autoridad judicial, y ello cuando medie causa probable apoyada en juramento o afirmación, describiendo particularmente el lugar a registrarse, las personas a detenerse o las cosas a ocuparse. Evidencia obtenida en violación de este apartado será inadmisible en los tribunales (...)”¹⁹⁷.

Ha sido, -en mi punto de vista-, extremo significativo el utilizar como base filosófica en el lenguaje de la sección 10, el concepto de la “*inviolabilidad de la persona*”, pues con su fuerza en sí misma aflora una vocación de crear un estado social y democrático, tomando a la persona humana como centro del organismo del Estado.

El reconocimiento de la “*dignidad humana*” como “*inviolable*”, como precepto que nos sirve de escudo protector frente al gobierno y frente a los demás componentes de nuestra sociedad, la obligación que impone al gobierno de actuar positivamente para su pleno reconocimiento y la

¹⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 373.

obligación que nos impone a todos de actuar solidariamente con los demás. El norte principal de la Comisión de Carta de Derechos, a diferencia de la Constitución de los Estados Unidos, es la inviolabilidad de la dignidad humana entendida con todos sus componentes de igualdad, libertad y solidaridad.

Por lo menos, en dos ocasiones hay una mención genérica de la constitución alemana en la Convención Constituyente: una por el delegado Miguel A. García Méndez para reconocer su existencia en el voto explicativo aprobando la totalidad de la propuesta. En otra ocasión el delegado Eugenio Fernández Méndez hace referencia genérica a esta constitución al defender su propuesta fallida de crear un derecho constitucional incluyendo éstos principios filosóficos.

Entonces, ¿por qué la necesidad de declarar la “*inviolabilidad de la persona*” como axioma importante en la Carta de Derechos? Estudios realizados en Puerto Rico en la década del 50 a los 70 por el antropólogo Antonio Lauria, nos pone a pensar que hay un sentir particular de la “dignidad puertorriqueña” en la forma como los puertorriqueños aludían y hacían referencia a la “dignidad”, al “honor”, al “respeto”, y al “relajo”¹⁹⁸. Lauria concluye que el “respeto” va dirigido a un aspecto moral de la actividad humana puertorriqueña: a ninguna persona se le considera miembro de nuestra comunidad si no se comporta frente a sí mismo y a los demás con “respeto”. El “respeto” hacia uno mismo y los demás,-sigue diciendo-, pone de manifiesto una sociedad que es culturalmente homogénea.

Esta homogeneidad, a mi entender, constituye un elemento fundamental que nos permite entender porqué tuvo eco en la Comisión de Carta de Derechos la incorporación de la disposición sobre “la inviolabilidad de la persona” y la “dignidad humana”, que se incluyó, a su vez en la sección 8 y en la presente sección analizada en mi trabajo.

A su vez, en el Informe se razona que “la inviolabilidad de la persona se extiende a todo lo que es necesario para el desarrollo y expresión de la misma. El hogar, los muebles y utensilios, los libros y papeles poseídos por un ciudadano son como una prolongación de su persona, pues constituyen el ámbito en que ésta se ha hecho y mantiene (...)”.

¹⁹⁸ Lauria, Antonio, Jr., “*Respeto*”, “*Relajo*” and *Interpersonal Relations in Puerto Rico*, 37 *Anthropological Quarterly*, 53 (1964).

Por su parte, en la sección 12 se propone que “No existirá la esclavitud ni el trabajo involuntario salvo este último como consecuencia de delito público luego de mediar sentencia condenatoria. No se impondrán castigos crueles e inusitados. La suspensión de los derechos civiles y del derecho al sufragio cesará al cumplirse la pena impuesta. No se aprobarán leyes *ex post facto* ni proyectos para condenar sin formulación de causa (*bill of attainder*).

Con razón el fundamento del Informe comienza expresando que el contenido de esta sección es una consecuencia de la libertad y del carácter inviolable de la persona, así como de principios jurídicos fundamentales que son su derivación, tal y como han ido depurándose en el desarrollo humanitario del derecho penal en todos los países civilizados.

La sección 13 que propone el Informe reza que “No se suspenderá el privilegio del auto de *habeas corpus* a no ser que lo requiera la seguridad pública por motivo de rebelión, insurrección o invasión y así lo proclame el Gobernador. (...)”.

Los antecedentes históricos del *habeas corpus* se encuentran en el derecho romano, en el interdicto *Homo libero exhibendo*, a través del cual, todas las personas podían solicitar la exhibición del hombre libre que fuera privado de la libertad por algún particular, ante el pretor, lo que desembocaría en un juicio sumario; en el Fuero de Aragón de 1428, en donde la justicia mayor de Aragón podía interrumpir la aplicación de órdenes del monarca cuando afectaban la libertad y derechos de los hombres. Por otro lado, en las disposiciones contenidas en los artículos XLVI y XLVII¹⁹⁹ de la Carta Magna de Inglaterra de 1215 se establecía que los monarcas no podían vender, rehusar o diferir la justicia de nadie, y en la Petición de derechos, celebrada en 1628 durante el reinado de Carlos I se decretó que no era posible detener en prisión a nadie en virtud de las órdenes del rey o de los lores.

El mismo Informe reconoce que “El auto de *habeas corpus*, es posiblemente el instrumento más efectivo para proteger la libertad personal contra detenciones arbitrarias que existe en nuestro sistema de justicia. Esa cualidad y su gran prestigio como símbolo de la libertad individual hacen necesario permitir la mayor liberalidad en su uso (...)”.

¹⁹⁹ Ambos artículos de la Carta Magna de Inglaterra de 1215 prescriben: “Ningún hombre libre será tomado o aprisionado, desposeído de sus bienes, proscrito o desterrado, o de alguna manera destruido; ni nos dispondremos sobre él, ni lo pondremos en prisión, sino por el juicio legal de sus pares, o por la ley del país. No nos venderemos, ni negaremos, ni retardaremos la justicia a ningún hombre”.

La sección 15 del Informe, por su parte, propone que “se reconoce el derecho de todo trabajador a escoger su ocupación libremente y a renunciar a ella, a recibir igual paga por igual trabajo, a un salario mínimo razonable, a protección contra riesgos a su salud o a su persona en su trabajo o empleo, a una jornada ordinaria que no excederá de ocho horas diarias (...)”.

El derecho al trabajo tiene sus antecedentes en Inglaterra con la Revolución Industrial de 1760 y la formación de la primera y más numerosa clase obrera. La Revolución Industrial sustituyó de manera definitiva los talleres artesanales y el trabajo a domicilio por las manufacturas y luego por las grandes fábricas.

Otro gran proceso y laboratorio fue la Revolución Francesa de 1789, que completó en lo político lo que Inglaterra había hecho en lo económico. De esta revolución salieron las libertades democráticas centrales: de reunión, de expresión, de conciencia, de asociación y la democracia parlamentaria. El movimiento obrero francés siempre fue más político que el inglés y desde muy temprano se inclinó por el socialismo como salida alterna al capitalismo.

Alemania fue el tercer país en importancia. En el contexto de Europa de los siglos XVIII y XIX, Alemania arribó tarde al desarrollo industrial y político. Pero lo que no hizo en el terreno de la economía y de la política, lo hizo en el campo de la filosofía y de la lógica con la genialidad y la obra de Federico Hegel. Lo que habían hecho Inglaterra y Francia en el siglo XVIII, Alemania lo intentó a mediados del siglo XIX con la Revolución de 1848, pero no lo logró. Sin embargo, en medio del Estado absolutista y de los viejos grupos sociales de la sociedad medieval, se creó un sector empresarial fuerte y un proletariado activo y exigente.

El otro gran proceso histórico es el de Estados Unidos y su movimiento sindical. A ésta potencia industrial y económica se le debe, a partir de la Segunda Guerra Mundial el papel de coordinador y dirigente de todo el mundo capitalista. Huelgas como la de 1886 por la jornada de ocho horas, que en Chicago dieron origen a sangrientos conflictos. Como parte de este proceso en 1886 los sindicatos gremiales se organizaron en la Federación Estadounidense del Trabajo (AFL), entre otros movimientos que propiciaron, con sacrificio y sangre los derechos alcanzados al presente, a favor del derecho al trabajo, y como parte de los derechos económicos a favor de la persona humana.

La Comisión enfatiza como fundamentación en su Informe, y “subraya la alta dignidad del esfuerzo humano y destina esta sección al señalamiento de los derechos básicos del trabajador como tal. Coloca particular énfasis en el grueso de la clase trabajadora que por razón de especial desvalimiento históricamente ha necesitado, aunque no siempre ha recibido, protección social”²⁰⁰.

Considero oportuno y significativo, que, además de exponer, -como se ha hecho en el párrafo anterior-, la génesis y los antecedentes del *derecho al trabajo* y su trayectoria histórica, iluminar este tema del derecho al trabajo exponiendo el pensamiento filosófico del pensador alemán Hegel, quien ha sido uno de tantos pensadores que han nutrido e iluminado este trabajo doctoral, y que además, abordados sus planteamientos en temas varios, se busca extender ese “iluminar” la *cosa nostra* puertorriqueña para entender un poco más nuestra realidad como pueblo.

El concepto de *trabajo* en Hegel aparece en su obra, la *Filosofía real*²⁰¹. El trabajo es el nexo entre uno y otro a través del movimiento donde el sujeto convierte a objeto en su forma a través de determinaciones valorativas en la determinabilidad espacio-temporal. Esto en la perspectiva de la *Filosofía real* en orden al estado de reconocimiento de la persona explicado por Hegel.

El concepto de trabajo en Hegel se basa en el *reconocimiento del ser para sí que es la persona*. Es tomando esa frase que éste expresa que la persona es trabajadora y consumidora a la vez y ello es reconocido por el otro como otro ser para sí, de tal forma que esa ansia de querer presentarse como reconocida a los demás se convierte en una abstracción general del ser para-sí. Entonces el trabajo se convierte dentro de esa abstracción general del ser reconocido o el estado de reconocimiento que para Hegel es una existencia completa llena de voluntad, en algo para todos y el consumo de todos, que alcanza el individuo en su existencia singular. Por eso el yo inmediato de la existencia es trabajo, o se expresa en el trabajo, enfatiza el filósofo alemán.

A ese yo singular de la existencia inmediata de trabajo se limita o se le opone, -expresa Hegel-, su naturaleza inorgánica como su negatividad, pero junto con ella se constituye la esencia de su ser. Por ello, la existencia en general para Hegel consiste en el ámbito de las necesidades naturales,

²⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 379.

²⁰¹ Hegel, Federico, *Filosofía real*, México, FCE, 1986.

donde el yo convierte las cosas necesarias para su satisfacción en formas, que llevan interiormente.

Es decir, -arguye éste-, que la forma es posibilidad de la cosa en sí misma para ser convertida en objeto gracias a la conciencia del yo singular que es existencia como trabajo inmediato. La idea es comprender que este yo o ser para sí como trabajo es también abstracto, y por tanto, general, con lo que el trabajo se convierte en una abstracción de producción de la cosa del yo abstracto que trabaja abstractamente. Esto significa que, para Hegel, la transformación de lo necesario por el yo singular, que reconoce pertenecer a una generalidad abstracta del yo abstracto que asimismo es un continuo hacer, un movimiento que es el trabajar.

Por ese motivo el trabajar como parte de un yo abstracto que como existencia real es la de un individuo singular que trabaja, entonces es un trabajar para todos como necesidad y la necesidad de muchos. Entonces para Hegel cada uno como yo singular intuye el yo abstracto o su propia generalidad por ese trabajar asimismo abstracto y se forma él mismo un ser de sí mismo para otro. Es decir, -acota Hegel-, “el trabajo transforma y forma al otro como persona para cada uno y son intuitos cómo hacer con respecto al otro”.

Entonces “si cada yo es reconocido por el otro como un yo que trabaja y que cada uno en su trabajo da forma a la cosa y esta se forma con un valor que es en abstracto el sujeto, cuando esta cosa es determinada ya no como abstracción de ese yo general, es cosa como valor igual y dinero que cambia como posesión igualitaria de valor de uno para otro (...) Así este intercambio de posesión es la negatividad de cada uno de ellos que es reconocido como valor abstracto entre sí, pero que se convierte en propiedad como mediación, ya que el valor interior de la cosa es representado por igualdad en ella”²⁰².

Hegel ha pretendido dar una explicación del valor de la cosa extrañada de parte del sujeto como conciencia como un valor participado en igualdad en cuanto existe reconocimiento por el otro, es decir, el valor es subjetivo en cuanto conciencia del yo abstracto pero común, y por tanto, no es un valor singular. Solamente cuando es mediado se convierte en dinero, -comenta Hegel-, pero el valor es subjetivo en cuanto esa subjetividad le confiere el valor al ser cosa el que pertenecía a la subjetividad abstracta que el valor común.

²⁰² Hegel, Federico, *Filosofía real*, pág. 185.

Hegel ha dado una nueva referencia al concepto de trabajo en cuanto se refiere a un yo singular, como trabajo de la posibilidad de dar forma a la cosa y como trabajo de un yo general común y reconocido por el ser para sí de cada uno como persona.

Como Hegel lo concibe, el trabajo no es fragmentario en sí mismo dentro de un tiempo medido o parcial, sino que en tiempo como cronos, es decir, integrado constantemente en la actividad o trabajo del hacer del yo abstracto primero como hacer constante y del yo singular como trabajo que hace la cosa determinada.

Retomando el análisis de la sección 15 del Informe de Carta de Derechos, éste expone que “La primera cláusula subraya el carácter, libre y voluntario de todo trabajo, ya que a nadie se puede imponer una tarea en contra de su voluntad. No quiere decir esto que el trabajador tenga derecho constitucional a rehusar llevar a cabo parte de su labor y continuar, no obstante, detentando determinado empleo en violación de los términos de su contrato. Las condiciones de trabajo quedan normalmente convenidas de antemano en forma bilateralmente obligatoria y tendrán mayor o menor amplitud con arreglo a su particular naturaleza”²⁰³.

La sección 16 lee que “La enumeración de derechos que antecede no se entenderá en forma restrictiva ni supone la exclusión de otros derechos pertenecientes al pueblo en una democracia y no mencionados específicamente. Las disposiciones de esta constitución no se interpretarán en forma que tienda a restringir la facultad de la Asamblea Legislativa para promulgar leyes en protección de la vida, la salud y el bienestar del pueblo”.

Sobre el término “pueblo” (*Volk*) es un concepto central en el análisis del pensamiento político de Hegel. Dicho concepto en Hegel se relaciona con problemas tan fundamentales como los límites a la libertad, la racionalidad de las constituciones; los fundamentos de cohesión política y social; la naturaleza de la representación política; etc.

El sustantivo “*pueblo*” en su uso cotidiano puede tener dos connotaciones distintas, según Hegel. Por un lado, se puede hablar del pueblo teniendo en mente una unidad política, como es el aforismo “la voz del pueblo es la voz de Dios”. Hegel fue heredero de estas dos tradiciones teóricas y uno de sus anhelos intelectuales fue el llegar a reconciliarlas. Dos niveles principales serán distinguidos por Hegel en su análisis. El primero explorará las implicaciones del concepto

²⁰³ *Ibíd.*, pág. 380.

de pueblo como una comunidad unida por vínculos históricos, culturales y políticos y el segundo estudiará el concepto de pueblo como la base de la representación política.

La primera de estas etapas corresponde a la época en que Hegel escribió los *Escritos Teológicos*, fruto de sus primeras reflexiones. La influencia del espíritu de la época fue determinante en Hegel, quien se sentía hondamente preocupado por la falta de cohesión política de la Alemania de fines del siglo XVIII, y por la falta de unidad del pueblo germano. Buscaba Hegel el fundamento de la estructura comunal y la naturaleza de la armonía social, teniendo a la Grecia clásica como el modelo ideal de una comunidad orgánica y armónica. En esta etapa de su desarrollo Hegel veía la solución al problema de la desintegración alemana en la creación de un verdadero *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*) que podría ser desarrollado con el establecimiento de una religión popular, como lo era la religión griega.

El análisis del concepto de pueblo en su nivel político es un punto de referencia en el pensamiento de Hegel. En sus primeros escritos políticos, Hegel, bajo la influencia de las ideas de la revolución francesa y de los escritos de Rousseau, aceptó la concepción tradicional de pueblo como súbditos y el estado como el aparato gubernamental. Posteriormente Hegel se rebela contra esta idea de separar al pueblo del estado, encontrándola inexacta y superficial.

Ya para el período en que escribe la *Filosofía del Derecho*, Hegel había reemplazado la visión de que el pueblo eran los gobernados por una elaborada teoría en la que *pueblo y gobierno*, así como las interrelaciones entre ellos que daban cohesividad a la unidad político-social, estaban comprendidos en el concepto de *estado*. Para Hegel, sólo se puede hablar de la soberanía del pueblo si se considera como pueblo a la totalidad de la entidad política: monarca, instituciones, clases sociales, etc²⁰⁴.

Hay un tercer nivel al que Hegel utiliza el concepto de pueblo: el nivel *histórico*. En la *Filosofía de la Historia*²⁰⁵ Hegel llega a la importante conclusión de que solamente aquel pueblo que se haya constituido en estado políticamente organizado y cuya unión esté basada no sólo en vínculos culturales (nación) sino también políticos, podrá participar en el desarrollo histórico, o, en términos hegelianos, en el desarrollo humano hacia la realización de la libertad.

²⁰⁴ Ver Hegel, *Philosophy of Right*, trad. y ed. T.M. Knox, Oxford, 1952, págs. 182-183.

²⁰⁵ Hegel, *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, New York, 1956.

Mientras que el concepto de pueblo se basa para Hegel en consideraciones sociológicas, históricas o antropológicas, la definición de *estado* es claramente política. Dentro de la esfera de la vida ética el estado es para Hegel la realización de la libertad concreta, donde el estado político tiene como su característica esencial la unidad de sus partes constitutivas.

Es meritorio expresar, por otro lado, que existe una relación profunda entre la concepción de “pueblo” en los escritos políticos de Hegel y su visión del estado moderno. Tres nociones distintas están presentes en el concepto de estado en Hegel: estado como sociedad civil, estado político y estado ético. La sociedad civil es la red de autoridades autónomas que promueven los intereses privados de los individuos, protegiendo sus derechos de propiedad, contrato, etc. El estado político, la autoridad política suprema, es el sistema de organismos encargados de asuntos de interés general tales como defensa interna o externa contra amenazas que puedan poner en peligro la existencia del sistema político, o las relaciones internacionales. Para Hegel, el estado ético funde a un pueblo, una sociedad civil y un estado político en un todo orgánico, en el que el pueblo forma una parte integral de la unidad política, estando éste en contra de las doctrinas que separaban al pueblo y al estado como dos entidades distintas cada cual con existencia propia.

Retomando el análisis de esta sección decimosexta del Informe de Carta de Derechos, establece dos reglas paralelas de interpretación. La primera va enderezada a proteger los derechos del individuo contra la interpretación restrictiva o contra una interpretación basada en la conocida norma de *inclusio unius, exclusio alterius*. Según este último principio interpretativo, el acto de enumerar conlleva el acto de excluir, de suerte que todo lo que no se menciona queda por ese solo hecho descartado.

La segunda oración presenta el contrapeso equilibrador de la primera. La protección más liberal de los derechos del individuo, que es la establecida en esta carta de derechos, no puede perder de vista el básico principio de que la salud del pueblo es suprema ley. Los derechos individuales tienen que entenderse dentro del cuadro general de la sociedad con arreglo a las limitaciones inherentes a la vida en común²⁰⁶.

Esta visión “a la vida en común” (*comunidad*) permea como base y espíritu aglutinador en las mentes de los que constituían la Comisión Carta de Derechos, y ciertamente la influencia del

²⁰⁶ *Ibíd.*, pág. 382.

“espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) hegeliano. Por otro lado, y para ese entonces, a mediados del Siglo XX, la Declaración Universal de los Derechos Humanos entronizó como faro de luz el concepto de *comunidad*, con un calificativo de *universal*, y sin ser la excepción en Puerto Rico, donde, su realidad sociopolítica y cultural exigían de sus líderes el pensar, tanto en el *individuo*, - pues se requería una visión filosófica y antropológica de sí mismo como “puertorriqueño”-, como en los *ciudadanos*, puesto que se fraguaba la idea de constituir una carta de navegación con intención de dar al país un norte definitivo como “pueblo” en lo jurídico, político y ético.

La seguridad, en ese navegar con visión, en cierto sentido se habrá de dar, en mayor o menor grado, partiendo del esfuerzo concienzudo y profundo en los debates, análisis y argumentos esbozados en este período histórico de mediados del siglo XX, y en donde se entrelazaron visiones, tanto filosóficas como antropológicas y religiosas, para, confrontadas todas, resultar en *el modelo de individuo puertorriqueño, hacedor de valores éticos y morales para el bien de todos*.

Lo que somos hoy, primero, como “individuos”, y luego, como “ciudadanos”, de esta bendita tierra, -para bien o para mal-, se debe en gran medida, a lo que se fraguó y dispuso que sería, nuestra ética como individuos, y los valores característicos como Pueblo en la Carta de Derechos de nuestra magna constitución.

El 21 de febrero de 1952, el Gobernador Muñoz Marín, a tenor con lo dispuesto por ley²⁰⁷, proclamó oficialmente la aprobación de la Convención Constituyente de la Constitución del Estado Libre Asociado²⁰⁸. El referéndum requerido por la Ley de Bases para la aceptación o el rechazo de la Constitución por el pueblo de Puerto Rico se celebró el 3 de marzo de 1952, a un mes de su aprobación por la Asamblea Constituyente. La votación fue menos nutrida que en el referéndum sobre la Ley de Bases, concurriendo el 58% de los votantes inscritos, en comparación con el 65.08% que votó en la ocasión anterior. A raíz del referéndum, se refiere la Constitución aprobada por el Pueblo de Puerto Rico al Presidente Harry S. Truman, fechada el 12 de marzo de 1952. Cada documento era objeto de intenso debate.

²⁰⁷ Ley Número 1 del 3 de julio de 1951, artículo 31.

²⁰⁸ *Boletín Administrativo* Núm. EG-160.

De una parte se deseaba el asentimiento del gobierno de Estados Unidos a la Constitución sin suscitar discusiones de tal orden que dieran al traste con dicho objetivo dentro del corto tiempo disponible antes de la clausura de la sesión corriente del Congreso. De otro lado, al acortarse las miras, desde tiempos de la Ley de Bases, respecto a los cambios constitucionales a intentarse, se quería dejar clara constancia al menos de que las relaciones entre Estados Unidos y Puerto Rico no podrían ser desde entonces objeto de enmienda sin el consentimiento de ambas partes.

Según disponía la Ley de Bases, el Presidente de Estados Unidos quedaba autorizado para enviar la nueva constitución al Congreso, “si él llega a la conclusión de que tal constitución está de acuerdo con las disposiciones aplicables de esta Ley y de la Constitución de los Estados Unidos” y, de ser aprobada por el Congreso, entraría en vigor la nueva constitución de acuerdo con sus términos²⁰⁹.

En el presidente Truman tuvo el gobierno de Puerto Rico, -advierde Trías Monge-, un buen amigo, quien en momentos críticos no vaciló en utilizar su influencia a favor de la causa de extenderle mayores poderes de gobierno propio a la Isla. La carta de Truman al Congreso, trasmitiéndole la Constitución con su recomendación favorable, se produjo el 22 de abril de 1952. La carta se consultó con el gobierno de Puerto Rico y respondió al tono de la de Muñoz Marín. Sin embargo, las palabras del Presidente no impedirían que el Congreso insistiese en vulnerar elementales exigencias de la libre determinación y el gobierno democrático y le impusiera condiciones al pueblo de Puerto Rico para la ratificación de la Constitución remitida.

El mismo día en que el Presidente Truman remitió carta, el 22 de abril de 1952, se presentaron sendos proyectos gemelos ante la Cámara y el Senado de Estados Unidos de la versión finalmente acordada²¹⁰. La versión presentada era en extremo simple. La agenda de la Comisión era nutrida y el mismo día de las vistas, tras escuchar tan sólo el testimonio del Comisionado Residente, Dr. Fernós, la Comisión endosó unánimemente el proyecto de resolución conjunta presentado por Fernós, sin enmiendas²¹¹. Estas vistas fueron de sumo interés, a pesar de su brevedad. Las palabras de Fernós fueron cortas, limitadas fundamentalmente a un recuento de lo

²⁰⁹ Artículo 3, 64 *Stat.* 314, Ley Pública del 3 de julio de 1950.

²¹⁰ Véanse: *H.J. Res. 430*, auspiciada por Fernós; y *S.J. Res. 151*, presentada por Joseph C. O’Mahoney, presidente *del Comité de lo Interior y Asuntos Insulares del Senado.

²¹¹ *Hearing before the Committee on Interior and Insular Affairs*, House of Representatives, 82nd Cong., 2nd Sess., on *H.J. Res. 430*, April 25, 1952, Serial No. 17, pág. 14.

ocurrido y a subrayar más la Ley de Relaciones Federales y los poderes retenidos por el Congreso bajo ella que el contenido de la Constitución aprobada por la Asamblea Constituyente y ratificada por el pueblo de Puerto Rico.

Clair Engle, representante demócrata por California fue el primero en apuntar objeciones a la Constitución. Engle entendía que la función del Congreso en dicha etapa era determinar, en su conjunto, si la Constitución cumplía con las condiciones impuestas, mas no reescribir a tenor con las ideas del cuerpo revisor, interpretación que compartía el presidente de la Comisión de lo Interior, John R. Murdock, demócrata de Arizona²¹². Aun así, Engle hizo constar su desazón con la sección 20 de la Carta de Derechos, si bien señaló que votaría por la ratificación de la Constitución sometida²¹³.

Engle también criticó la parte de la sección 5 de la Carta de Derechos en donde se afirmaba simplemente que “Toda persona tiene derecho a una educación que propenda al pleno desarrollo de su personalidad (...)”. A su vez, éste tenía reservas también respecto a la abolición de la pena de muerte, y le negaba rango constitucional a la cláusula prohibitiva de la interceptación de la comunicación telefónica. Dos órdenes de problemas, -plantea Trías Monge-, condicionaban el proceso constitucional de la Isla para ese entonces: el infradesarrollo económico de Puerto Rico y el infradesarrollo político de Estados Unidos. El 30 de abril de 1952, la Comisión de lo Interior y Asuntos Insulares rindió su informe, favorable a la aprobación, sin enmiendas, de la Resolución Conjunta 430 de la Cámara²¹⁴. Se insertó una sección en el informe titulada “El perímetro de la Ley Pública 600”²¹⁵, en que se repetía lo dicho por la misma Comisión en su informe sobre la Ley de Bases, al efecto de que ésta no alteraba las relaciones políticas, sociales y económicas fundamentales entre Estados Unidos y Puerto Rico.

El concepto se recalcó, con el mismo lenguaje, en otro lugar del nuevo informe, pero a pesar de que la cuestión era objeto ya debate abierto, no se afirmó que la Ley de Bases o la Constitución aprobada dentro de sus límites podía ser objeto de abrogación unilateral por el Congreso de los Estados Unidos. Se reconocía, finalmente, en el informe el desasosiego de algunos respecto a la

²¹² *Ibíd.*, pág. 10.

²¹³ *Ibíd.*, pág. 11.

²¹⁴ Report No. 1832, U.S. House of Representatives, 82nd Cong., 2nd Sess., April 30, 1952, *Approving the Constitution of the Commonwealth of Puerto Rico which was Adopted by the People of Puerto Rico on March 3, 1952*.

²¹⁵ *Ibíd.*, pág. 3.

sección 20 de la Carta de Derechos, motivo por el que se recalcó que los derechos allí consignados no eran de inmediato exigibles ante los tribunales, sino que dependerían para su efectividad del desarrollo económico de la Isla²¹⁶.

Las vistas se celebraron en Washington también, el 29 de abril y el 6 de mayo de 1952. El Gobernador Muñoz Marín compareció, mas ningún otro jefe de partido de entonces. Su preparación fue larga e intensa. La preparación y distribución entre los congresistas y otros funcionarios de *Notes and Comments on the Constitution of the Commonwealth of Puerto Rico*, aun antes de la radicación en el Congreso de las resoluciones de ratificación tenían por propósito servir de antemano de material educativo para este fin.

La cuestión del pacto recibió especial atención. Muñoz Marín se había indignado al leer el informe de la Cámara y observar la insistencia en reducir la importancia que él le adscribía a la frase “en la naturaleza de un convenio”. Su explicación al pueblo de Puerto Rico de la Ley de Bases²¹⁷ quedaba gravemente comprometida si el Congreso insistía en reafirmar el poder plenario sobre Puerto Rico. La angustia del Gobernador se complicaba por la inhabilidad de discutir estos problemas; por la ausencia a su juicio dentro del sistema constitucional norteamericano de estructuras y usos más racionales para atender el imperativo de la descolonización; la obligación en vez de negociar con medio millar de congresistas, con escaso conocimiento muchos y poco interés en la problemática insular.

La Comisión de Reglas de la Cámara dispuso de dos horas para el debate el 13 de mayo de 1952 sobre la Resolución Conjunta 430 para ratificar la Constitución de Puerto Rico, a seguirse por la consideración de enmiendas y posible votación sobre la Constitución²¹⁸. Entre los aspectos de la Constitución objetados, se denunció el hecho que la Constitución establecía “un sistema democrático”, cuando el requisito de la Ley de Bases era la creación de una forma republicana de gobierno²¹⁹. Se atacó la sección 16 de la Carta de Derechos en cuanto a la obligación del patrono de pagar tiempo y medio de excederse la jornada de ocho horas²²⁰. A su vez, se debatió contra la

²¹⁶ *Ibíd.*, págs. 5-6.

²¹⁷ Véase el discurso del 3 de junio de 1951, Capítulo XXX.

²¹⁸ La Resolución de la Cámara 636, 98 *Cong. Rec.* 5119, contiene el texto de la regla, obtenida y lo que estaba en juego era la adopción de la regla por la Cámara.

²¹⁹ *Ibíd.*, pág. 5122.

²²⁰ *Ibíd.*, pág. 5124.

consignación del derecho de los trabajadores a organizarse y negociar colectivamente²²¹. Finalmente, se aprueba la resolución conjunta el 28 de mayo de 1952.

La resolución, según aprobada, -arguye Trías Monge-, con su torpe rechazo de la sección 20 representaba una humillación al pueblo de Puerto Rico²²² y un deshonor para el pueblo de Estados Unidos, inspirador y suscriptor de la Carta de las Naciones Unidas y aun de la propia Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de donde se había extraído textualmente la disposición ofensora.

El primer informe se rindió el 8 de mayo de 1952²²³, dos días después de cerrarse las vistas ante la comisión del Senado y el segundo el 13 de mayo²²⁴. No fue sino hasta el 10 de junio de 1952 que la Comisión de lo Interior y Asuntos Insulares le dio curso al informe. El informe recomendaba la eliminación de la sección 20 y las otras enmiendas aprobadas en la Cámara. No sólo se le puso reparo a las secciones 5 y 20, sino también a las 16, la 17 y la 18 de la Carta de Derechos. La mortificación de senadores republicanos con el repetido uso del adjetivo “democrático” en el preámbulo y la Carta de Derechos se apaciguó mediante un recurso parecido.

El debate fue señalado para el 23 de junio de 1952. El presidente de la Comisión de lo Interior y Asuntos Insulares, el senador O’Mahoney, era una persona muy gentil, experimentada, dispuesto siempre, sin embargo, los problemas y asuntos de Puerto Rico no eran de la particular especialidad del senador por Wyoming. Este no tuvo ocasión durante los años claves de este proceso de visitar Puerto Rico y escuchar de primera línea sobre retos, dificultades de la problemática puertorriqueña de entonces. Reinó a su vez elementos de inseguridad y falta de información en su manejo de las cuestiones isleñas.

Se llegó a considerar la Carta de Derechos como una “Carta de Esperanzas”; se denunció el peligro de que con ésta pudiese allanarse el camino a un gobierno de tipo socialista; y se afirmó que no bastaba con reescribirse la Carta de Derechos, sino que debía enmendarse el preámbulo

²²¹ *Ibíd.*, pág. 5122.

²²² La edición de *El Mundo* del 2 de junio de 1952 no lo veía así. Del otro lado, se aclamaba la derrota de la enmienda Meader como una reivindicación del pacto.

²²³ *Senate Report No. 1720*, 82th Cong., 2nd Sess., Calendar No. 1651, Approving the Constitution of the Commonwealth of Puerto Rico, June 10, 1952, págs. 9-10 (*Senate Report*).

²²⁴ *Ibíd.*, págs. 10-11.

también. Se presentó una propuesta de enmienda a la sección 2 del artículo IV, que limitaba el término del gobernador a cuatro años y prohibía su reelección. La segunda enmienda consistía en disponer que ninguna modificación que se hiciese a la Constitución de Puerto Rico surtiría efecto hasta su aprobación por el Congreso de los Estados Unidos, aprobándose la misma por el Senado²²⁵. El Gobernador Muñoz Marín al recibir la noticia de lo ocurrido en el Senado condena en el tono y los términos más enérgicos posibles la Resolución Conjunta según aprobada por el Senado y a rechazar toda posibilidad de aceptar la misma.

El 1 de julio de 1952, tanto la Cámara como el Senado aprobaron el informe de conferencia y el 3 de julio el Presidente Truman le impartió su firma a la Resolución Conjunta Núm. 151 del Senado, según enmendada²²⁶. El 7 de julio de 1952 se reúne la Convención Constituyente para considerar la aceptación o rechazo de las condiciones impuestas por el Congreso. Dos días después se presentó formalmente por Muñoz Marín²²⁷ la Resolución Núm. 34²²⁸. El Gobernador señaló que las enmiendas propuestas a la sección 5 de la Carta de Derechos y al artículo VII de la Constitución en nada alteraban la intención original de la Asamblea Constituyente. Respecto a la eliminación de la sección 20, Muñoz Marín expresó que fue un error el que el Congreso no incluyera esos derechos humanos, esas aspiraciones, sin embargo, expresó a su vez que aunque no estén allí, forman parte de la aspiración real de la conciencia puertorriqueña y pueden formar parte de cualquier documento democrático del pueblo de Puerto Rico en el cual quiera en cualquier momento encarnarlos el pueblo de Puerto Rico²²⁹. El 10 de julio de 1952 se votó unánimemente por la Resolución Núm. 34, y quince días después advienen con fuerza jurídica la nueva Constitución.

Finalizando este capítulo segundo e introduciendo el próximo con el concepto de persona, es significativo observar, por un lado, la preeminencia con que nuestros constituyentes establecieron en la sección primera del Artículo II de la Carta de Derechos de que la “dignidad de la persona humana es inviolable”, de clara urdimbre cristiana; y por otro lado, las figuras de Luis Muñoz Marín y su discurso inaugural del 2 de enero de 1953 como primer gobernador

²²⁵ *Ibíd.*, pág. 7983.

²²⁶ Ley Pública Núm. 447, 82 Congreso, 2 Ses., cap. 567, 66 Stat. 327.

²²⁷ Véase: *Diario de Sesiones*, vol. IV, pág. 2509.

²²⁸ *Ibíd.*, pág. 2512. Para el texto final, véanse las páginas 2539-2543.

²²⁹ *Ibíd.*, pág. 2519.

electo bajo la Constitución de 1952 sobre el hecho religioso y la dignidad de la persona, y el pensamiento del entonces juez Jaime Benito Fuster Berlingeri, de feliz memoria, quien mejor que nadie ha reflexionado desde el punto de vista constitucional sobre la relación entre el concepto de persona, sus deberes cívicos y su derecho a la libertad religiosa y de creencia, razón más que suficiente para abordar el próximo capítulo, y teniendo en cuenta conceptos como respeto, reconocimiento y dignidad.

CAPÍTULO TERCERO

EL CONCEPTO DE PERSONA

3.1 Definición del concepto

La importancia del concepto de persona frente a otros conceptos que puedan definir al ser humano es relevante. La persona es la que tiene la plenitud de derechos, concretamente el de la dignidad y por tanto el de la vida. Dicho concepto arranca del filósofo Boecio que, a inicio de la Edad Media definió la persona humana como “*Individua substantia*”, “sustancia individual de naturaleza racional”.

El vocablo “*persona*” es transcripción literal del vocablo latino *persona*, equivalente según la definición clásica de Boecio, la persona como “*rationalis naturae*”, y del griego *prósopon*. Aunque las palabras latina y griega no sea transcripción una de otra, su origen es el mismo, como explica Boecio: “El nombre de persona parece haberse tomado de aquellas personas que en las comedias y tragedias representaban hombres; pues persona viene de ‘personar’, porque debido a la concavidad, necesariamente se hacía más intenso el sonido”. Los griegos llamaron a estas personas *prósopa*, puesto que se ponen sobre la cara y ante los ojos para ocultar el rostro. En latín, persona viene de la máscara, que presta resonancia a la voz, llevada por los actores en la escena. Después pasa a significar figura, imagen, actor, personaje de la escena, personaje revestido de dignidad.

El estoicismo se adueña del término para hablar de uno de sus temas favoritos: el papel que desempeña el hombre en el escenario del mundo (ciudadano del mundo). Luego adquiere el significado de persona jurídica. En el siglo II, el lenguaje jurídico distingue lo que concierne a las “*personas*” y a las “*cosas*”. Sobre este fondo, el advenimiento del cristianismo con la reflexión teológica que suscita, principalmente el esfuerzo por entender los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, incide profundamente el desarrollo del concepto de persona, hasta el punto de que aquí la Teología precede a la Filosofía.

A su vez, la palabra *prósopon* se incorporó al vocabulario teológico como traducción del término latino *persona*. La emplea en sentido estricto de hipóstasis san Hipólito Romano, escritor de expresión y origen griego, considerado por la tradición discípulo de san Ireneo, y

dependiente de los medios teológicos occidentales, en los que entonces dominaba la fórmula trinitaria de Tertuliano (*Adeversus Praxeam*): *tres personae, una substantia*. Esta formulación se desarrolla en Occidente (la usaban entre otros, Novaciano, S. Hilario, S. Ambrosio, S. Agustín, etc). En cambio, en Oriente, se opone una tenaz resistencia al término correspondiente *prósopon*, ya que conservaba resonancias modalistas. Sabelio había hablado en efecto de *tría prósopa* en Dios, en el sentido no de tres personas, sino de tres modalidades o modos del único Dios (*mía hypóstasis*).

3.1.1 Síntesis conceptual en el pensamiento de la patrística griega.

Al hilo de estas referencias históricas se ha visto cómo se constituyen los conceptos equivalentes de persona e hipóstasis. En síntesis cabe decir que la hipóstasis se presenta como la “*substantia per se discreta o per se ac seorsim posita*”. Tal es lo que dan a entender expresiones tan recurrentes como la *teleiotes* (totalidad o perfección) o la de *autotele ousía* (sustancia completa). Por tanto, la hipóstasis es una sustancia completa y perfecta, acabada. Se subraya con esto la sustancialidad de la hipóstasis: su perfección en el orden de la esencia. Otras expresiones de los Padres apuntan a la subsistencia, esto es, a la propiedad que posee la hipóstasis de ser o existir en y por sí misma. Así, es muy usado el término *idiosýstaton* (Leoncio de Bizancio, Dídimo *el Ciego*, Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno); en el mismo sentido, S. Basilio acostumbra a decir *kath'ekastón*, y S. Gregorio Nacianceno *kath'eautón*. La idea de existencia propia y separada domina el análisis que los Padres hacen del concepto de hipóstasis.

Otra expresión usada con frecuencia para caracterizar a la hipóstasis es *hýparxis*, existencia. *Hypóstasis* y *hýparxis* son tomados a menudo como sinónimos: *hýparxis* tiene el sentido de realidad, equivalente al primitivo significado de *hypóstasis*, como realidad contrapuesta a apariencia. Las expresiones “*tropos diáforos tes hypárxeos*”, cada vez más empleadas en los escritos de los Padres, significan el modo de origen y el modo de subsistencia de las Personas divinas, y después, en un sentido más estricto y técnico, las “propiedades” o “nociones” por las que se manifiestan las Personas dentro de la Trinidad. Todo ello pertenece a la hipóstasis en cuanto que esta incluye la denotación del modo propio y exclusivo de ser. A la hipóstasis pertenece la unidad sustancial y la comunicabilidad. Es el ser completo y existente por sí mismo. La naturaleza concreta, en cambio, puede existir en una hipóstasis diversa de la suya,

y así entrar en comunicación hipostática con ese otro sujeto. Evidentemente, esta última afirmación es un resultado de la reflexión sobre el ser de Cristo, acentúa la patrística griega. La hipóstasis es, para los griegos, el primer objeto del pensamiento, lo primeramente conocido. Los latinos, por el contrario, entran por arriba en el árbol de Profirio, observa T. de Régnon, es decir, por los conceptos más universales. De esta manera se está enfrente de los términos más universales e indeterminados, de los más alejados de la existencia. La sustancia se realiza por el género; el género, por la especie; la especie por el individuo. Este método *per descensum* hace afrontar a los teólogos de Occidente, primeramente la sustancia o naturaleza, después la hipóstasis, es decir, la sustancia o naturaleza existente en sí. Esta discusión recaerá, pues, ante todo sobre el principio de la existencia en sí, incomunicable y distinta, propia al individuo de naturaleza racional²³⁰.

Durante la Edad Media, los pensadores latinos insistirán en esos caracteres de la hipóstasis que son la perfección, la incomunicabilidad, la existencia propia. Sobre todo hay que poner en su haber la creciente profundización en Platón y Aristóteles, que redundará en enriquecimiento del concepto que nos ocupa. S. Tomás nos legará la deseada síntesis del tema, al tiempo que da un definitivo paso adelante al considerar la persona en el orden del ser.

3.2 La doctrina de S. Tomás de Aquino

Santo Tomás transcribe y adopta la definición dada por Boecio “*sustancia individual de naturaleza racional*”. En Sum. Th.1 q29 a3 2 y ad2, reproduce la explicación más arriba consignada sobre el origen del término, así como su derivación y entrada en la filosofía. El art. 2 de esta cuestión 29 plantea “*si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia*”. Comienza por referirse al doble sentido que Aristóteles da, en el libro V de la *Metafísica* (BK 1017b23), de la sustancia (*ousía* en el texto griego): “En una primera acepción se llama sustancia a la *quidditas rei* (quiddidad de la cosa), significada por la definición, como cuando decimos que la definición significa la sustancia de la cosa: a la cual sustancia los griegos llaman *ousía*, y nosotros podemos nombrarla *essentiam* (esencia)”. “En una segunda acepción-continúa- se llama sustancia al sujeto (*subiectum*) o supósito (*suppositum*) que subsiste en el género de la sustancia. Y esto, tomado comúnmente, puede ser nombrado

²³⁰ T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, París, 1892, pág. 278.

también con un nombre significativo de una intención: y así es llamado *suppositum*. También es nombrado con tres nombres que significan la realidad (*rem*), los cuales son ciertamente *res naturae*, *subsistentia* y *hypóstasis*, según la triple consideración de la así llamada sustancia. En efecto, según que existe por sí (*per se*) y no en otro (*in alio*), es llamada subsistencia. En cambio, en tanto supone por alguna naturaleza común, es llamada *res naturae*: como este hombre es una *res* de la naturaleza humana. Pero en cuanto que subyace a los accidentes es llamada *hypostasis* o *substantia*. El cuerpo del artículo termina con la respuesta a la pregunta planteada en el título: “Lo que estos tres nombres significan comúnmente en la totalidad del género de la sustancia, este nombre de persona lo significa en el género de las sustancias racionales”.

La persona –según Santo Tomás– podrá ser tomada según esa triple consideración que distingue en la misma realidad tres aspectos de diversa entidad. La subsistencia se revelará como la razón más propia y frontal, constitutiva de la sustancia como tal. Cabe, aplicar a la hipóstasis cuanto el filósofo ha atribuido a la sustancia. Por tanto, el ser un *unum*, es decir, una realidad idéntica consigo misma y diversa de toda otra. Había establecido Aristóteles que el ser se dice principalmente de la sustancia. Una sustancia es propiamente un ser. Decir que es un ser es decir que es un cierto ser uno, un ser individual, “*indivisum in se*”, completo o perfecto en sí mismo, y “*divisum ab alio*”, diverso de todos los demás. Las propiedades de perfección, totalidad e incomunicabilidad, que los Padres habían destacado en su ontología, se muestran aquí enraizadas en su fundamento metafísico, en la teoría aristotélica del ser. Por otra parte, si el término hipóstasis no se encuentra con valor metafísico en Aristóteles, sí que se registran los de *suppositum* (*hypokeímenon* e individuo concreto (*synolon*)).

La persona es la *próte ousía* de los griegos, una sustancia primera de naturaleza racional. En cuanto a la contextura del término *hypóstasis*, hace notar S. Tomás que puesto que las naturalezas de las cosas creadas son individuales mediante la materia (*per materiam*), que subyace (*subiicitur*) a la naturaleza de la especie, de ahí que los individuos reciban el nombre de sujetos (*subiecta*), o supósitos (*supposita*), o *hypóstasis*. Pero al tiempo que explica el origen del término, no deja de recabar su sentido más propio tanto para la hipóstasis como para el término persona. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo *ex parte naturae*, sino para significar la cosa subsistente (*rem subsistentem*) en tal naturaleza”.

De ahí que junto a la definición de Boecio, Tomás de Aquino haya propuesto otras que subrayan lo que de más formal hay en el ser de la persona, a saber, la subsistencia. Así, en su obra *De Potentia* dice: "la persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual (*"persona est subsistens distinctum in natura intellectuali"*). Aún más que la unidad, S. Tomás destaca en la sustancia, e indirectamente en la persona la subsistencia. La persona es una sustancia, un ser existente en sí mismo o subsistente. Está, pues, separada en el orden del ser de toda otra realidad y constituye un *unum aparte*. S. Tomás lo ha expresado también diciendo que la persona es incommunicable. Precisamente, la incommunicabilidad es lo que distingue a la hipóstasis de la naturaleza concreta o singular. En el comentario al libro de las *Sentencias* se expresa en estos términos: "Una triple incommunicabilidad es de la razón de la persona: a saber, de la parte, según que es una cierta realidad completa (*quid completum*); de lo universal, según que es cierta realidad subsistente; y de lo asumptible (*assumptibilis*), según que lo que es asumido pasa a la personalidad de otro y no tiene personalidad propia". "Se ha de saber, sin embargo, que no cualquier individuo en el género de la sustancia, incluso en la naturaleza racional, tiene razón de persona: sino solo aquel que existe por sí (*quod per se existit*), no en cambio, aquel que existe en otro más perfecto (*in alio perfectiori*)".

La hipóstasis, por consiguiente, es la sustancia completa, esto es, la que subsiste en sí misma y no en la mera naturaleza sustancial concreta; en una palabra, la hipóstasis es la sustancia incommunicable. La hipóstasis significa la sustancia particular no de cualquier manera (*non quocumque modo*), sino en cuanto que está en su complemento (*prout est in suo complemento*). Pero, en cuanto viene en unión de algo más completo, no es llamada hipóstasis: como la mano o el pie.

E igualmente la naturaleza humana en Cristo, añade Santo Tomás, es una sustancia particular, puesto que, sin embargo, viene en unión de un cierto ser completo (*cuiusdam completi*), a saber, de todo Cristo en cuanto que es Dios y hombre, no puede ser nombrada hipóstasis o supósito. Por eso en el *Compendium Theologiae*, una de sus últimas obras, dirá que la persona es "*integrum quoddam*". Y también, a modo de definición, dice en la *Suma Contra Gentes*: "*Persona enim est completissimum in genere substantiae*".

Entre los demás seres,-expone S. Tomás- la persona es el más perfecto, tanto en lo tocante al propio estatuto ontológico, la subsistencia, como por lo que se refiere a su naturaleza

intelectual. Es el ser más digno entre todos los seres. Esta nota de dignidad está incluida en el término latino *persona*. En efecto, debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de persona para designar a los que tenían alguna dignidad. S. Tomás recoge sin reservas esta connotación de *dignidad* dándole casi rango de definición: “*Persona est id quod est perfectissimum in tota natura*”. En otro lugar escribe: La persona significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir. Pero la naturaleza que la persona incluye en su significación es de todas las naturalezas la más digna, a saber, la naturaleza intelectual según su género. Igualmente también el modo de existir que importa la persona es el más digno, a saber, que algo sea existente por sí (*ut aliquid scilicet sit per se existens*).

Es, pues, la inteligencia contenido de la dignidad de la persona, así como la subsistencia, puntualiza éste. Pero, añade, si pidiéramos una declaración más precisa sobre la importancia relativa de esos dos polos, encontraríamos una decidida respuesta: En tanto pertenece necesariamente la personalidad a la dignidad y a la perfección de alguna realidad, en cuanto pertenece a la dignidad y perfección de alguna realidad, en cuanto pertenece a la dignidad y perfección de ésta el que exista por sí (*quod per se existat*): lo cual es entendido en el nombre de persona. Nos encontramos ante el orden tomista del *esse*, en el que en definitiva se resuelve toda la realidad como en su perfección última y omniabarcante.

3.2.1 Persona y racionalidad.

Desarrollar el sentido y alcance del concepto de persona en Santo Tomás obliga a detenerse en la inteligencia, o en la racionalidad. A decir verdad, no es la primera vez que aparece la inteligencia como constitutivo de la persona. San Gregorio Nacianceno, por ejemplo, se detiene especialmente en este punto, haciéndose eco de una antigua tradición. San Agustín, en Occidente, hace consistir la persona como imagen de Dios en la participación de la mente: “cada hombre, que según su inteligencia es dicha imagen de Dios, es una persona e imagen de Dios por su inteligencia”.

Podría seguirse paso a paso la historia que antes se ha esbozado y se encontraría igualmente que la racionalidad acompaña a la persona, bien que lo que más preocupa en los primeros siglos es la fijación del estatuto ontológico correspondiente. La inteligencia en S. Tomás es la

capacidad de aprehender la razón de ser, y con ella todos los seres en cuanto que son. La inteligencia está abierta a todas las cosas (“quodammodo omnia”)²³¹.

El ser circundante viene a la luz en el acto de la inteligencia que lo conoce, al tiempo que ésta cobra conciencia de sí, distinguiéndose del mundo que la condiciona: La persona es, por tanto, el ser subsistente y, por lo mismo, separado, el más incomunicado por razón de su más perfecta subsistencia, al tiempo que el más abierto y más profundamente enlazado con todos los seres.

Es el ser que, por racional o inteligente, es consciente de sí mismo, se autopertenece y dispone de sí; por estar abierto a la razón de ser en cuanto ser, lo está asimismo a la razón de bondad en toda su infinidad virtual, y, por tanto, es libre. La persona por esta libertad, en virtud de la cual tiene el dominio de su propia acción y es dueña de su destino, emerge sobre la Naturaleza, reino de la necesidad: “solo la criatura racional tiene dominio de sus actos, moviéndose libremente a obrar; las demás naturalezas por lo que se refiere a sus obras propias más son actuadas que actúan”²³².

La persona, por ser espiritual, es responsable y se inscribe inmediatamente en un orden ontológico-moral en el que es siempre ella misma, incluso delante de Dios. Por consecuencia, abierta a todas las cosas, la persona está ordenada sobre todo y en primer lugar a Dios, que es el último fin, y al mundo de las otras personas con las que naturalmente entra en comunicación singularmente honda. Sobrenaturalmente está llamada a incluirse en el diálogo eterno de amor entre las Personas de la Trinidad, desde que por el propio bautismo es sellada con el sello del Padre, Hijo y del Espíritu Santo. Su relación con las cosas no está yuxtapuesta a su relación con Dios, recalca Santo Tomás.

Por consiguiente, expone el Aquinate, la persona, en una palabra, está llamada a vivir cara a Dios. Hecha a imagen de Dios, llamada por Dios, que le hace posible el encuentro con Él incoado aquí en la tierra y destinado a consumarse en la felicidad beatífica. Éste es el círculo en que de hecho existe la persona, círculo que, asumiendo su dignidad nativa, la eleva, por gratuita decisión de Dios, a singular perfección, participación de la misma perfección divina.

²³¹ *Contra Gentes*, III, N 112.

²³² *Contra Gentes*, 1,3c. 110.

3.3 El concepto de persona en la filosofía moderna.

3.3.1 La persona en Kant

La filosofía kantiana es esencialmente una *teoría de la experiencia no del ser* en toda su amplitud. Con ello no hace Kant sino seguir las exigencias del moderno *principio de inmanencia*. En cuanto tal, la teoría kantiana de la experiencia adopta la forma de una *síntesis* (*Zusammensetzung*). Consiste ésta en la *acción unificante* (*conjunctio, Verbindung*) que el entendimiento realiza por medios de sus conceptos sobre la multiplicidad de los datos del sentido, así como en la *acción objetivante* en cuya virtud el entendimiento (*el Verstand kantiano*) transforma lo *sentido* en algo *pensado*. La *síntesis*, por tanto, resuelve lo múltiple del sentido en la unidad del pensamiento y lo subjetivamente aprehendido en algo objetivo y universalmente comunicable. La *síntesis*, pues, es una exigencia indispensable de la ciencia: de ella dependen la unidad lógica y la objetividad del conocimiento. El sujeto de la síntesis es el entendimiento.

Habría sido necesario que Kant hubiera distinguido entre *sujeto* y *yo*, nociones que, en rigor, no significan lo mismo. *Sujeto*, o sustancia, es el fundamento ontológico de un acto, de conocimiento o de otro tipo. El *yo*, en cambio, es el aspecto reflexivo que acompaña a un acto de conocimiento. De manera que el *yo*, como *acto psicológico* de conocimiento reflejo, presupone un *sujeto ontológico*, una sustancia que le proporcione realidad. Este *sujeto ontológico* (*substantia individua*), aunque considerado desde la perspectiva de los actos de razón para los que queda capacitado en virtud de su naturaleza (*rationalis naturae*), es lo que, en rigor, la tradición filosófica entiende por *persona*. Así pues, el problema de Kant en lo concerniente a la persona es la carencia de un sujeto de los actos de conciencia.

Podría decirse que para dar con la noción apropiada de persona Kant tiene todo, menos lo *fundamental*: los actos son de un entendimiento, el entendimiento es de una naturaleza y la naturaleza es de un sujeto, de un sujeto que en la *teoría de la experiencia* de Kant no tiene cabida, porque, como sujeto ontológico, es una *cosa en sí*, es decir, es un *ser neuménico*, inaprensible para el conocimiento.

De ahí que los actos de conocimiento no se fundamenten y resuelvan en la unidad del sujeto, sino que se yuxtapongan formando diversos estratos de un yo múltiple²³³. La idea de que todo ser humano de cualquier lugar del mundo y de cualquier época representa una existencia individual elemental, a definir mediante la categoría de fin en sí mismo, se ha convertido a partir de Kant en una idea rectora de toda acción humana, inescapable y convincente. La idea de persona, a su vez, en Kant cobra renovado valor ya que en la filosofía jurídica actual está viva la idea de positivizar a Kant, ya que en su doctrina de autonomía moral del ser humano, aborda éste un camino totalmente nuevo.

En vez del problema de ética material objetiva, que ha ocupado a toda la doctrina iusnaturalista, se plantea el problema de la moralidad subjetiva: la autonomía moral del ser humano es erigida en principio del mundo moral. La persona moral es un fin en sí misma, y no un medio para fines ajenos: Y Kant responde al “cómo” de la conducta moral con su conocido imperativo categórico: Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento, a la vez, como principio de una legislación general.

Contra esta argumentación de Kant, que ha contribuido esencialmente a la fundamentación filosófica de los derechos humanos, se han formulado objeciones diversas como, por ejemplo, el que obedezca a un procedimiento circular, al deducir del “cómo”, es decir, del imperativo categórico, el “qué” o contenido ético. Pero este reproche es injustificado, ya que tiene un error fundamental: el “qué” sería conformado sin impureza subjetiva, sin el “cómo”. En este punto, procede constatar las consecuencias del concepto de persona: Obra de tal modo que utilices lo humano, tanto en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo con fin, y nunca meramente como medio²³⁴.

3.3.2 La dignidad del hombre

Actualmente absoluta, y perfilada a escala mundial, la dignidad para todos los seres humanos de todas las épocas y lugares puede fundamentarse históricamente en el teorema kantiano del imperativo categórico, en sus implicaciones y actividades para la realización de la dignidad

²³³ Ver la conclusión del Capítulo VII de la Metafísica de Aristóteles, donde éste describe la sustancia como el *principio de unidad (de los accidentes)* según la forma.

²³⁴ Kant Immanuel: *Grundlegung des Metaphysik der Sitten*, 2a. ed. (Riga: Hartkoch, 1786). (Hay trad. española de M. García Morente: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Ed. Austral, 1976).

humana sin limitación, y en la perspectiva de la paz para siempre. El teorema del imperativo categórico es adecuado como base para desarrollar la problemática de los derechos humanos, así como la convivencia pacífica de todos los pueblos y culturas, pues el imperativo categórico ha de ser interpretado siempre en relación con el contexto global de la norma fundamental de lo ético.

No es raro que Kant, con su imperativo categórico haya elevado la dignidad del hombre como sujeto moral y como persona a espacios insospechados. “Actúe como actúe el ser humano en cuanto ser sensible-corporal, no está entregado, sin embargo, al capricho, sino que responde racional y libremente de sí mismo, se tiene a sí mismo como fin. Todo ser racional, sujeto a toda determinación de metas, se distingue por una última aspirabilidad a sí mismo e inalienabilidad, que acompaña a la sensorialidad de su ser sensible”.

El imperativo categórico y el reconocimiento de la dignidad humana de todos los seres humanos en todos los ámbitos humanos pueden considerarse las dos caras de una misma moneda. El imperativo categórico señala la dignidad de la persona como pauta última de la acción humana. Esta es la “dignidad básica de todos los dones naturales de que es portador el ser humano, y de todas las instituciones normativas mediatizadas socioculturalmente”.

A partir de esto pudo formular Kant, en su conocida segunda formulación del imperativo categórico, el principio fundamental de toda relación moral-personal del ser humano consigo mismo y con sus congéneres: *Obra de tal modo que utilices lo humano, tanto en tu persona como en la persona del otro, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca meramente como medio.* (Énfasis nuestro).

La idea de todo ser humano como fin en sí mismo, que representa hoy el nombre de Kant, tiene, desde la perspectiva de ciertos intérpretes progresistas como Reiner y Bärthlein, una gran significación para la articulación de la convivencia humana. Responde a necesidades antropológicas fundamentales, y permite instaurar la cooperación de culturas diferentes. Esta exigencia, a su vez, que atañe a todo ser racional, incluye el reconocimiento de una exigencia igual en todos los demás seres racionales, si es que todos ellos han de poder coexistir y convivir como seres semejantes.

Aquí tiene su fundamento el principio de reciprocidad. Esta exigencia ha acuñado ya hondamente, en forma de “regla de oro”, la conciencia moral de todos los pueblos, y aparece expresada en el Nuevo Testamento del siguiente modo: “Por eso, cuanto quisiéreis que os hiciesen a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos”²³⁵. Lo que aparece expresado en el libro fundamental del cristianismo, con validez universal y en consonancia con otras religiones universales, podría quizá ser formulado en los siguientes términos en los conceptos de la filosofía europea: “La constitución del ser humano como sujeto moral mediante la razón y la libertad ordena al mismo tiempo el reconocimiento de sí mismo como cualquier otro, en calidad de objeto moral, en calidad de persona”²³⁶.

En el ámbito moral-personal se concilian éstos de forma que en el propio cumplimiento de la exigencia nunca se utiliza a la persona del otro como mero medio, sino que se la respeta siempre como portador de sentido con el horizonte de exigencias que legítimamente corresponderá a su caso. La norma ética fundamental habrá de interpretarse siempre, por ello, como canon crítico supremo y, lo que es más, ha de poder servir como principio heurístico cuando se trate, en cada caso concreto, de orientar la acción humana a la consumación de lo humano²³⁷.

Que estas reflexiones no son sólo teorías, -lo expresa Heinrich Kanz²³⁸ en su exposición ante la UNESCO-, lo evidencia la apreciación del imperativo categórico contenida en el discurso que el Profesor Kurt Huber, ejecutado posteriormente por los nazis, pronunció ante el Tribunal Popular el 19 de abril de 1943:

(...) Lo que me proponía era despertar en círculos de estudiantes, no mediante una organización, sino mediante las meras palabras, no acción alguna de fuerza, sino la comprensión moral de los graves daños vinculados a la vida política vigente. El retorno a principios morales claros, al Estado de derecho, a la confianza recíproca entre los seres humanos, esto no es ilegal sino, por el contrario, la reinstauración de la legalidad. Me he preguntado, en el sentido del imperativo categórico de Kant qué sucedería si esta máxima

²³⁵ Mateo, 7, 12.

²³⁶ Mikat, Paul, *Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit*, Paderborn: Schöningh, 1987, pp. 35 y ss.

²³⁷ *Ibíd.*, pág. 36.

²³⁸ Doctor en Teología. Profesor de enseñanza general de la Universidad renana “Friedrich-Wilhelm, en Bonn. Exposición que publicó originalmente en *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, vol. XXIII, no. ¾, 1993, págs. 837-854.

subjetiva de mi acción se convierte en una ley universal. Sólo pude encontrar una respuesta: retornará el orden, la seguridad, la confianza en nuestro Estado y en nuestra vida pública²³⁹.

3.3.3 El respeto como imperativo de la ley moral

Desde una perspectiva moral, Kant repropone el concepto de persona. La realidad e inmortalidad del alma y la dignidad consiguiente del hombre que tan problemáticos se le aparecían como objeto de una consideración metafísica, como realidad moral se le impone con una especial fuerza. La persona humana es dignidad. “La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello estriba precisamente su dignidad (la personalidad)”.

La persona en Kant se define como un “alguien” en relación con otros “alguien” y con Dios. Es el hecho moral, el círculo de la moralidad, lo que nos pone delante la realidad de la persona como fin en sí, como un para sí (*fürsich*). Prácticamente, el hombre puede ser despreciado o maltratado, pero nada de eso suprime su dignidad de ser capaz de una actuación moral, de ser que no debe padecer instrumentalización alguna.

No cabe duda de que Kant ha acertado a divisar lo que es la persona como sujeto de la moralidad, en la medida en que la libertad, para Kant no es dissociable del cumplimiento del imperativo categórico: “obra de tal modo que en tu obrar tomes siempre a la persona humana no como un medio sino como un fin” (*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*).

No cabe duda de que eso es una realidad humana imponente. Pero también resulta claro que no pone de relieve el fundamento de esa realidad. Bajo la voz kantiana, como observó Schopenhauer, resuena un eco secularizado del decálogo bíblico, de la doctrina sobre la dignidad que en cuanto imagen de Dios que compete al hombre, con tanta prolijidad y fuerza, comentada por los Padres. No está aquí presente el fundamento, ni la fuente, pero sí la enérgica reivindicación de la dignidad del ser libre, y así pasará a la tradición del humanismo secularizado. Porque la persona está situada frente al deber, precisamente por eso es libre; puesto que deber y libertad se implican mutuamente.

²³⁹ Recopilación por la Fundación de la Rosa Blanca de Munich, Genter Str. 13, 8000 München 40, o.J., pág. 63.

Pero -y aquí se muestran las inflexiones de esa secularización- ya en el mismo texto kantiano, la libertad aparece como pura autonomía sin referencia al bien y a Dios; la persona es un para sí, en la que el momento de la relación consigo misma prima tanto sobre su referencia a Dios que el aislamiento y el vacío la amenazan. Separada de Dios la persona va a estar expuesta a su destrucción. Cuando Kant habla del respeto como sentimiento que produce la ley moral en los seres finitos parte de la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que la ley pueda ser fundamento de determinación de la voluntad libre?, a lo cual responde diciendo que el mismo es un problema insoluble en tanto se observa el doble efecto que la misma provoca.

Por un lado hay un sentimiento negativo que la ley moral produce sobre las inclinaciones de los hombres, pero, por otro lado, hay un sentimiento positivo que la misma produce en tanto causalidad intelectual. El hombre es parte del mundo sensible en tanto ser finito, pero también es *en sí mismo* parte del mundo inteligible y esta pertenencia al mundo inteligible por parte del hombre se reconoce por el hecho de que el mismo presenta la necesidad de la libertad, libertad que es condición de posibilidad de la ley moral. Esto que parece una antinomia y que presenta dificultades particulares al juicio de la razón práctica, en tanto la ley de la libertad debe ser aplicada a las acciones del mundo sensible se resuelve justamente en la dimensión inteligible de la que forma parte el hombre y por medio del respeto y del deber. Si bien el *respeto* es un sentimiento que produce la ley moral en los seres finitos, se observa que es un sentimiento determinado por un fundamento intelectual, esto implica que su necesidad es conocida *a priori*, en este sentido el hombre en el mundo ha de aceptar las coacciones a que se someten sus inclinaciones y reconocer la necesidad del respeto a la ley moral, respeto que implica un interés subjetivo en la observancia de la ley y que produce por tanto la moralidad misma, el respeto a la ley moral es la conciencia de la libre sumisión de la voluntad a la ley.

Kant enfatiza en la imposibilidad de resolver la cuestión de cómo es posible que la ley moral sea fundamento de determinación de la voluntad, esta imposibilidad de resolución se asocia al momento subjetivo, que implica necesariamente la conciencia del sujeto, momento por el cual tiene que pasar la ley moral para poder llegar a ser fundamento de determinación de la voluntad.

3.4 Filosofía del hombre en Hegel

3.4.1 Nueva imagen del hombre y su mundo

Con su obra filosófica *La Fenomenología del espíritu*, Hegel cambia muchas formas del pensamiento social otorgándonos una nueva imagen del hombre y su mundo. Éste ve al hombre haciéndose a sí mismo mediante el trabajo, lo observa actuar y constata que su mundo no es caótico sino que está sujeto a constantes cambios y que su conocimiento le pueden otorgar la libertad.

Su filosofía está expresada en el lenguaje de *La Fenomenología del espíritu*, sin embargo al explorar una nueva imagen del hombre y una filosofía de nuevo tipo, el filósofo se topa con los procesos derivados del mundo moderno: “trabajo”, “esclavitud”, lucha de los hombres por el reconocimiento y por tener un lugar en el mundo. Hegel fue uno de los pensadores más adelantados de la modernidad, al tocar esos asuntos, como la dominación social, y otros donde se fraguan las lides políticas de la posmodernidad.

La Fenomenología del espíritu, es y seguirá siendo uno de los libros claves de la filosofía por su amplitud de miras: fundar un método de conocimiento y alzar la vista a la escrutación del hombre viéndolo como fruto de su hacer en el mundo ordenado, que no podía serle ajeno a la luz del saber. Esta obra filosófica leída en clave antropológica nos da amplias esperanzas y expectativas para poner en el hombre de la Edad Moderna en otro nivel insospechado. Hegel vibraba al abordar los temas del hombre y su sitio en el mundo, ante Dios, frente a sus propias creaciones humanas como arte, la religión y la filosofía.

Entendía que la cultura tenía un sentido inmanente: Hacer al hombre consciente de su libertad, de su ser existente y pensante. La filosofía entraba así en la comprensión del hombre como ente expuesto en el mundo otorgándole armas para entender su trascendencia, su “ser de límites” y poniendo la razón a su servicio en el eterno preguntar por su idiosincrasia.

Hegel acostumbraba decir: “No necesito a nadie y puedo vivir en todas partes” que pertenece a la etapa de los filósofos especulativos, refrenda la función de la filosofía en nuestro tiempo: Volver a plantear las eternas y siempre nuevas preguntas del saber.

Como teórico del Estado y de la sociedad nos presenta su teoría de los círculos, a saber: en medio está el ser individual, luego la familia, la sociedad y el Estado, y debe aquel someterse a la hegemonía de éste. Por eso Hegel y sus posturas políticas son ambivalentes: oscila entre la defensa de las libertades y el acatamiento del la soberanía del Príncipe.

Hegel es también un índice de la razón explorando un mundo complejo y planetario llamado a ser “más racional sin olvido del Hombre”.

3.4.2 Reconocimiento como inclusión: Legado democrático de la filosofía política de Hegel

Su teoría del reconocimiento ha llegado a convertirse en punto de partida para el análisis de las relaciones y tendencias que marcan las sociedades democráticas del presente.

Debemos esta actualidad de su teoría, fundamentalmente, a dos factores: por un lado, al hecho de que, difícilmente, puede darse hoy día un diagnóstico sobre aquello que define en gran medida a una sociedad como democrática, sin referirse directa o indirectamente, al reconocimiento de que gozan sus miembros en términos de su participación en los diferentes procesos en que dicha sociedad se articula, esto es, en procesos de índole normativo, económico, político y cultural; por otro lado, al hecho de que el discurso hegeliano sobre el reconocimiento permite entender el fenómeno del reconocimiento como constitutivo y condicionante de tales procesos y, en esa medida, permite definir la experiencia del reconocimiento en términos de la autorrealización individual que la inclusión en los mencionados procesos le concede a los individuos.

Hegel fue siempre de la opinión de que determinaciones tales como el lenguaje, el trabajo, la propiedad, las necesidades físicas, sólo tienen validez universal, incluyendo al individuo portador y ejecutor de las mismas, en cuanto que se cumplan dentro del ámbito jurídico-normativo configurado por el conjunto de las leyes, costumbres, actividades, creencias y disposiciones que identifican un “pueblo” o el “espíritu” de un pueblo. Hegel entiende que un pueblo es la “obra común de todos” y, a la vez, el “medio” en el que todos encuentran realidad y subsistencia. Hegel no sólo se acerca aquí a la concepción kantiana de la sociedad como el terreno en el que tiene lugar la superación de la insociabilidad del hombre por vía de la realización en ella de los fines y disposiciones egoístas de sus miembros, sino que da un paso

más, al concebir la sociedad como un sistema que se articula a partir de la dependencia universal que se genera con la mediación y condicionamiento recíprocos de los fines egoístas de todos y cada uno de los individuos.

La integración del individuo en el proceso social de producción y consumo, y su consiguiente derecho a participar del patrimonio general o riqueza así generado, opera en Hegel, por un lado, como refuerzo al reconocimiento jurídico que, en cuanto propietario, disfruta el individuo en el ámbito del derecho abstracto, donde la propiedad es la “primera existencia” de la “libertad”; y, por otro lado, como ampliación de la esfera de dicha libertad, al elevar las potencialidades y disposiciones ético-prácticas del individuo a condiciones sustanciales de la organización social de las clases.

Es justamente, en otro orden la atención que Hegel presta al trabajo en la diversidad de sus expresiones práctico-productivas, así como en su idea de una ampliación de los mercados nacionales al ámbito internacional que facilite la creación de nuevas fuentes y sitios de ocupación como se insinúa en su filosofía política una posible solución a las dificultades que, en orden a la construcción de un ideal de justicia social, plantea la dialéctica del modo de producción de la sociedad moderna.

Hegel era plenamente consciente de los peligros que, en una sociedad orientada por el consumo, representaban los extremos del abandono de los individuos a su propia suerte, así como el convertirlos en objeto de la caridad pública o de la asistencia estatal pues, tanto en uno como en otro caso, quedaba sin piso el derecho a la autorrealización individual que, para él, se hallaba intrínsecamente vinculado a la vida laboralmente activa. Y como, por otra parte, fue escéptico frente al propio poder de la sociedad para generar la riqueza suficiente para garantizar la justicia social anhelada.

Hegel, no es menos cierto que su intuición de fondo sigue siendo válida: la de que el derecho del individuo a una existencia socialmente digna, presupone condiciones materiales concretas como las que encarna la mediación del trabajo.

Hegel se muestra, exaltador de los valores de la intimidad personal, sobre todo en sus primeras obras. Pero al final, su doctrina revela un sentido muy diverso. La moralidad y el derecho son momentos del Absoluto. Por expresarlo en términos clásicos, la persona no se evapora por

falta de sustancialidad; lo que falla ahora en la persona es la misma subsistencia. La persona, como toda realidad natural, no tiene primacía frente al absoluto del cual es una determinación finita.

3.5 El pensamiento poscartesiano

Estas discusiones acerca del constitutivo formal de la persona traspasan el umbral cronológico de la Edad Moderna. En esta época iba, sin embargo, a dominar otra temática, inaugurada por Descartes.

Buscando una verdad sobre la que edificar una auténtica ciencia, se encuentra con la intuición de la conciencia en aquel principio del *Discurso del método*: “*Je pense, donc je suis*”, “*pienso luego existo*”, principio, al parecer, al abrigo de toda duda y ajeno a cualquier sospecha. “Por ahí conocí que yo era una sustancia, cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar”. A la vista de la interacción mutua entre cuerpo y alma, acabará corrigiendo la inicial polaridad establecida entre la *res cogitans* y la *res extensa* dentro del ser del hombre; pero no es menos cierto que la persona, en esta posición, es definida fundamentalmente como el ser de conciencia.

La posición cartesiana da así lugar a una doble evolución: de una parte, la realizada por lo que se podría llamar pensar positivo, es decir, fundado en la intuición según el modelo del *cogito* y tendente a eliminar la inferencia asentándose sobre la secuencia de los fenómenos, que es desarrollada sobre todo por la tradición empirista; de otra, la del pensar inmanentista, que funda no la conciencia sobre el ser, sino el ser sobre la conciencia, que es llevada a sus últimas consecuencias por el idealismo.

3.6 El concepto de persona abordado por pensadores contemporáneos.

3.6.1 Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler²⁴⁰

El objetivo de la filosofía de Scheler es un intento de solucionar la problemática planteada por Kant. Para éste la filosofía se resuelve, en última instancia, en la pregunta por el hombre. También para Scheler: “En un cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se

²⁴⁰ Véase: Álvarez Munárriz, Luis, *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*, Navarra, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.

pueden reducir a la pregunta, qué es el hombre y qué puesto y lugar metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios”²⁴¹.

El punto de enlace, por tanto, entre ambos pensadores será el concepto de hombre. El hombre para Scheler, es la persona que se trasciende a sí misma y a toda la vida. Su espíritu no está determinado más que por el ser esencial de las cosas. El *hombre es la persona espiritual*. Desde este presupuesto se encauza de una manera válida toda la filosofía.

Para Kant fue una ilusión final que no pudo realizar. Para Scheler el punto de partida. En este comienzo se han superado muchos presupuestos kantianos, entre ellos la afirmación de que el sujeto sea constituyente, el determinismo del “yo” como condición de posibilidad del mundo físico, el abismo infranqueable entre naturaleza y libertad. Todo ello porque en la base de su pensamiento opera una concepción distinta del hombre. Aquí radica la capital importancia que, dentro del contexto de la filosofía de Scheler, adquiere el concepto de persona. Para Scheler la persona no puede ser definida. La razón estriba en que no es algo fijo y constante: es *un proceso, un hacerse a través de la historia*. Es realización, lo cual excluye toda definición esencial.

Según Álvarez Munárriz, se ha distinguido varios períodos en la filosofía de Scheler: 1) *Los primeros escritos*: Está influenciado por el idealismo de Fichte que recibe a través de su maestro R. Eucken (hasta el año 1915); 2) *Época de consolidación*: Acusa el impacto de la fenomenología de E. Husserl (1915-1923); 3) *Período final*: Recibe la influencia del panteísmo a través de Spinoza, Hegel, etc. Intenta lograr una síntesis metafísica y desemboca en el “*panenteísmo*” (1923-1928).

En sus primeros escritos la noción de persona viene conformada por su teoría de la *vida espiritual*. Se puede decir que es una confrontación con el psicologismo que dominaba gran parte del pensamiento filosófico de aquellos años. En breves líneas sintetiza Scheler esta teoría: “La tesis fundamental, que el método psicologista propone dentro de la filosofía, puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos específicos del alma, ciencia, arte, religión, son *hechos de conciencia*, de los cuales estamos seguros a través de la experiencia. Toda consideración

²⁴¹ Scheler, Max, *Die Idee des Menschen, Gesammelte Werke*, Band III, pag. 173.

filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia”²⁴².

Llevada esta tesis hasta sus últimas consecuencias,-expresa Álvarez Munárriz-, se podría concluir con toda rectitud que la realidad espiritual es un mero hecho de conciencia, y su unidad no sería más que el producto resultante de un conjunto de hechos psíquicos. Se opone Scheler abiertamente a este axioma, que no acepta porque se trata de un *reduccionismo*: en el concepto de hecho psíquico, desde el cual se intenta explicar toda la realidad, se mezclan de una manera indiscriminada cosas que por su naturaleza y esencia no soportan tal unificación.

En lo que respecta al tema de la vida espiritual, el fallo fundamental estriba en no haber distinguido claramente entre realidad psíquica y vida del espíritu. “Si lo miramos con más detenimiento, entonces vemos cómo se repite el mismo error en esta forma del proceder psicológico, que nosotros encontramos en la crítica fundamental de nuestro método: la ignorancia de la *diferencia entre ser psíquico y forma de vida espiritual*”²⁴³.

Esta oposición tiene su fundamento en su concepción de qué sea el espíritu. Por vida espiritual entiende Scheler “toda realidad, que en su forma de ser trasciende (*hinausdeutet*) paralelamente más allá de sí misma hacia un algo, que ella no es, y en este trascenderse a sí misma une con su propia realidad un *derecho*, una *validez* hacia una indisoluble unidad”²⁴⁴.

Por “realidad que trasciende” hay que entender -comenta Álvarez Munárriz- el conjunto de actos de las facultades superiores del hombre, y “un algo” se identifica con la totalidad de objetos que pueden ser alcanzados por los actos. Éste sigue diciendo que entre los actos y los objetos existe una indisoluble unidad; en otras palabras, a cada objeto le corresponde un acto determinado. Esta relación es *puntual*, de tal forma que no se puede hablar de fases como si se tratase de un proceso (...).

Si queremos una definición sintética en esta época de vida espiritual, -arguye Álvarez Munárriz-, habría que decir que es el conjunto de actos superiores del hombre y que existe

²⁴² Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, pág. 308.

²⁴³ *Ibíd.*, pág. 329.

²⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 321.

únicamente en la efectiva captación de sus correspondientes objetos, o, como diría Scheler más tarde, *el nivel noético de la conciencia*.

Por ello podrá decir que el espíritu es trascendente a toda experiencia psicológica. Dirá Scheler: “*La forma de vida del espíritu es trascendente a la psicología*; el concepto de ser o hecho psíquico no puede ser aplicado a los actos del espíritu; la introspección encuentra sus límites, allá donde comienza la forma de vida del espíritu”²⁴⁵.

En la época de consolidación la persona es vista a través de sus actos: “*Persona es la concreta, esencial, y entitativa unidad de actos de la más diversa esencia*”²⁴⁶. En primer lugar cabe preguntarse, -inquiére Álvarez Munárriz-, cómo llega Scheler a esta conclusión. Ante todo, responde éste, hay que decir que por medio de la *reducción fenomenológica*.

Ello no es posible desde el *cuerpo* o el *yo*, que forman el estrato psicosomático del hombre. Es trascendente a ambos, pues puede objetivarlos a través de sus actos. Entonces, ¿Cómo aplica Scheler la técnica de la *reducción fenomenológica* para alcanzar el ser de la persona?, se pregunta a su vez. Mandrioni ha resumido esta idea de la siguiente forma: “Operada la reducción fenomenológica sobre el abigarrado contenido del mundo externo e interno, con todos sus contenidos y funciones, sólo queda como residuo de la suspensión fenomenológica la esencia de los actos. Además, debido a la esencial referencia de los actos entre sí simultáneamente queda como residuo la esencia del ejecutor de los mismos, a saber, la persona (...)”²⁴⁷.

De ahí Scheler enfatiza que la persona es el fundamento y unidad concreta de todos los actos. Un planteamiento análogo al de la persona, es el del *mundo*. Aparece como el correlato esencial de la persona, y por su relación, a ella se hace *concreto*. Lo que define al hombre, en cuanto espíritu y su diferencia cualitativa respecto del animal, es su capacidad de *ideación*. No es otra cosa que tener conocimientos “a priori” de los objetos, ser capaz de captar su esencia. A la persona en cuanto unidad concreta de actos, le corresponde una *unidad concreta de esencias*.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 322.

²⁴⁶ Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, 382.

²⁴⁷ Mandrioni, H.D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismo” de Max Scheler*, Buenos Aires, 1965, pág. 112.

De aquí que Scheler exprese, -según Álvarez Munárriz-, que la conexión entre persona y mundo de objetos es esencial y necesaria, pero la relación práctica es parcial debido a su amplitud. “Mas cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como el mundo de una persona”²⁴⁸. Por eso afirma Scheler tajantemente que para las personas individuales no existen más que mundos individuales, ya que la totalidad absoluta de objetos no es ni más ni menos que una idea, porque es imposible la relación real de la persona con esta totalidad.

El mundo visto desde esta vertiente fue reducido por Kant a una mera idea, y Scheler está totalmente de acuerdo con él. El mundo es concreto y absoluto cuando está referido a la persona. Se puede decir, por tanto, que cada persona tiene su mundo individual, único, y al mismo tiempo absoluto, con el cual se halla en una dependencia total.

De ahí que pueda decir que la persona es un “mikrokosmos”, por cuanto puede contener todos los objetos de las esferas del ser, aunque de hecho no esté en relación con todos ellos. La persona es un *todo organizado, en la cual los actos se relacionan entre sí, y no merced al todo, sino dentro del todo*. Sin embargo, en este sentido, Álvarez Munárriz plantea que es de orden el incluir al análisis del concepto de *persona* los conceptos de *actualismo* y *sustancialidad*.

Respecto al concepto de actualismo, su posición es clara y terminante: “La persona nunca puede ser reducida a ser la X de un mero ‘punto de partida’ de actos, como acostumbraba a verla una manera de concepción actualista de la persona, que quiere comprender el ser de la persona por su hacer (*ex operari sequitur esse*)”²⁴⁹. En su obra *Tod un Fortleben* es donde con más claridad se rechaza la concepción actualista de la persona, ya que ésta es una concepción abstracta y formal de la persona.

Respecto al concepto de *sustancialidad*, niega Scheler que lo sea en dos aspectos: Como sustancia constante (*beharliche Substanz*), que estuviera por detrás o encima de sus actos. En conexión con la tesis de Kant dirá “que la persona *nunca* puede ser pensada como una *cosa* o sustancia que poseyera cualquier virtud o fuerzas, entre los que se halla también la virtud o fuerza de la razón”²⁵⁰. Scheler y Husserl están de acuerdo con que la persona no puede ser

²⁴⁸ Scheler, Max, *Formalismus*, II, 392.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Scheler, Max, *Formalismus*, II, pág. 371.

concebida como una realidad sustancial en el sentido de cosa u objeto. Trasciende este presupuesto al sostener que no está ni *detrás* ni *encima* de los actos, pues la persona constituye una unidad estructural con sus actos y se realiza al ejecutarlos, de ahí que jamás puede ser entendida como una cosa inmutable. Para Scheler la persona no es sustancia.

“La esencia del hombre es el espíritu, la existencia el cuerpo”. Este dualismo impera en este período final de la filosofía de la persona scheleriana. De este pensar llega a un proceso convergente, -puntualiza Álvarez Munárriz-, y tenso en el cual el hombre realiza a Dios (*panenteísmo*). Dios necesita del hombre filósofo como cooperador, pero la diferencia estriba en que el “Dios de Hegel no está por llegar sino que ha llegado; un Dios llegado a sí mismo, que, por cuanto que alcanza la autoevidencia en la filosofía, significa su fin”²⁵¹.

En esta vertiente hay que resaltar otra tesis significativa para comprender el ser de la persona en Scheler: está individuada en sí misma y desde sí misma, ya que el último y verdadero principio de individuación se halla en su alma espiritual: no solamente se individúa por su relación al cuerpo, sino que el dominio sobre el cuerpo será una condición indispensable para poder ser llamado persona. El que vive únicamente en el cuerpo no puede ser llamado persona”. Este pensar de Scheler lleva a éste a sostener que las personas son subsistentes, y que el fundamento de la subsistencia lo coloca en la *individualidad*, ya que la persona tiene una esencia que está individuada en sí misma.

Es precisamente en la época de consolidación donde Scheler más ampliamente toca el problema de la persona. En sus últimos escritos Scheler expresa: “Ciertamente la esfera de la actualidad espiritual es estrictamente personal, sustancial, en sí misma individuada membrificada hacia arriba hasta Dios como persona de todas las personas”²⁵². El que la persona sea sustante radica en que es una parte del atributo “espíritu” de la persona divina.

Scheler va más allá y convencido expresa que la esencia de la persona es una verdadera parte de la esencia divina. “Ella descansa –no según su existencia, pero sí según su esencia eterna-

²⁵¹ Plessener, H., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag Bern und München, 1975, pág. 26.

²⁵² Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, VII, pág. 131.

eternamente en Dios”²⁵³. Desde la vertiente metafísica se comprende toda la fenomenología del hombre en el mundo, según Scheler.

Finalizando a Scheler, -y retomando el pensar de Álvarez Munárriz-, la persona humana es sustancia, y por ello en los dos sentidos que la filosofía clásica explica. El punto clave de esta afirmación, -concluye éste-, es una consideración metafísica de su ser, y en él hay que considerar detenidamente su *ser-así* o *esencia* (*Sosein, Wesen*) y su *ser-ahí* (*Dasein*). Su *ser-ahí* pone a Dios a participar de su sustancialidad, y subsiste por sí misma. Su *ser-ahí* es la realización de actos que ejecuta su *ser-así*. Pero es sustancia inacabada porque en ella es posible un desarrollo más completo de su esencia,- entiendo es el pensar de Karol Wojtyla sobre este particular-, y será próximamente materia de análisis en nuestro trabajo.

3.6.2 Persona, sociedad y economía en Jacques Maritain según Sergio Fernández Aguayo²⁵⁴

En Maritain la idea de persona está vinculada a la tradición clásica. Parte de la definición como *sustancia individual de naturaleza racional*²⁵⁵. En la antropología maritainiana la *sustancialidad* de la persona está acompañada de su *racionalidad*, lo que le permite concebir una perspectiva personalista y comunitaria de la sociedad.

En la antropología tomista la dimensión social no estaba ausente, comenta Fernández Aguayo, pero en Maritain es afirmada más explícitamente. La subsistencia de cada ser viviente deviene en subjetividad, porque el individuo-persona llega a ser capaz de autoconciencia, autodeterminación y diálogo. Allí estaría la raíz y el horizonte normativo de los derechos humanos, éste también resalta.

Fernández Aguayo reconoce que el concepto de persona ha recibido diversas influencias, y que el mismo ha sido profundizado no sólo por Maritain, sino por muchos otros filósofos, cada uno con matices diferentes, no sólo como principio ontológico, sino también ético y político, y como fundamento de orden social.

²⁵³ *Ibíd.*, pág. 86.

²⁵⁴ Véase: Fernández Aguayo, Sergio, *Persona, sociedad y economía en Jacques Maritain*, Santiago, Universidad Miguel de Cervantes, 9 de octubre de 2010.

²⁵⁵ Boecio y Santo Tomás de Aquino por primera vez acuñan dicha definición latina.

Maritain, sostiene éste, siempre sostuvo que la idea de la persona debía fundarse en una sólida filosofía que no separara espíritu y materia, y ha sido la modernidad, enfatiza, la que se ha caracterizado por esta separación y por acentuar la individualidad, llegándose fatalmente a un *individualismo radical*. Para el realismo maritainiano, en cambio, el acto de conocer de la inteligencia humana no es un juego subjetivo.

La afirmación de la relacionalidad es una contribución importante de la filosofía cristiana, recalca, que se confronta con la discusión actual sobre la llamada “muerte del sujeto”, ya que en la sociedad tecnológica e individualista en que ha culminado hasta aquí el proceso de la emancipación humana, el otro es considerado como un extraño, conduciendo a la despersonalización y al debilitamiento de la sociedad, expresa Fernández Aguayo.

Maritain, a su vez, enfatiza Fernández, no niega el valor de la subjetividad y reconoce que la filosofía moderna está plena de riquezas que sería absurdo olvidar. En el pensamiento contemporáneo algunos afirman en cambio, expresa éste, una posición “débil” o incluso absolutamente nihilista, que dificulta la defensa de la identidad personal frente al riesgo de “cosificación”, donde se ha informado que el individualismo contemporáneo intenta una “individualidad sin persona”. En el plano político la modernidad inventó el Estado, consagrando su soberanía y otorgándole supremacía respecto a los llamados cuerpos intermedios. Esa estructura jerárquica, acota Fernández, deja poco espacio a la sociedad civil y a los derechos de la persona, en el marco de una globalización que está modificando el escenario sobre todo en los aspectos económico-financieros y jurídicos, que evolucionan cada día más hacia una transnacionalización.

Una pensadora contemporánea de Maritain, -Hanna Arendt- ha puesto en guardia hace tiempo sobre la falsa identificación entre el universo de los objetos- Maritain se refería “al montón sagrado de los bienes materiales”- y el mundo de las culturas, a través de las que el ser humano se relaciona con el mundo, porque son las culturas las que estructuran el diálogo del hombre con el mundo. La visión maritainiana de la persona lleva a concluir que el hombre es más que un consumidor, más que un ciudadano de la propia ciudad o de su nación, que su grandeza está en el reconocimiento de su propia trascendencia, en la que cada ser humano está cerca de cualquier otro.

Según Maritain la idea de persona se traduce en el plano político en “una sociedad de hombres libres” que define como “personalista y comunitaria”, lo que presupone una sociedad pluralista, vitalmente democrática, respetuosa de los derechos humanos, políticos y sociales, pues al centro de la teoría política de Maritain está el cuerpo político (*sociedad civil*) y no el Estado, que tiene carácter instrumental.

La filosofía maritainiana, a diferencia de la liberal individualista o del pensamiento marxista, reconoce al ser humano una dignidad que se explicita en una dimensión relacional, lo concibe como ser histórico, culturalmente situado en un contexto de reciprocidad, constituyéndose los derechos del hombre el corazón de la democracia, ya que obligan a los poderes políticos a referirse al ciudadano y rendirle cuenta de sus decisiones.

En la “democracia de mercado” en que está transformándose la democracia actual, -acentúa Maritain-, el ciudadano ya no es considerado como participante directa o indirectamente en las decisiones políticas, sino como consumidor de los bienes políticos, al igual que consumidor de los bienes económicos, justamente lo contrario a la idea de democracia en Maritain.

El problema de la economía de hoy en día, -expresa Fernández Aguayo-, es que no está basada en el concepto de persona, sino de individuo. El mercado es sólo una zona de la vida social, que no puede ser moralmente neutra, que necesita elementos sociales, políticos y morales para funcionar eficazmente. La idea de persona presupone la de un desarrollo económico respetuoso de los derechos humanos, lo que contrasta con el modelo actual que la práctica se funda en el utilitarismo, el funcionalismo y el individualismo axiológico.

“Desde fines del siglo XVIII las ciencias sociales, -enfatisa Fernández Aguayo-, y principalmente económicas, han tenido como supuesto una antropología del *homo economicus*, cuyo basamento son el individualismo, que pretende encontrar la fuente de los valores en las preferencias individuales y el interés propio, que sostiene como única motivación del individuo la consecución de sus propios objetivos. El individualismo niega la sociabilidad humana porque desconoce la necesidad de reconocimiento que todos tenemos, el autointerés rechaza la reciprocidad porque niega que las relaciones interpersonales tengan un valor en sí”.

Maritain no escribió explícitamente sobre el tema, pero su pensamiento ecológico está implícito en su visión del hombre como ser creado, expresa Fernández Aguayo. Para Maritain se trata de

una *creatura* de Dios, pues la naturaleza no es la madre del hombre como cree el naturalismo, sino hermana, un don de Dios del que el ser humano debe hacer un uso responsable.

Como siempre afirmó Maritain, “*el hombre además de individuo es persona, un sujeto que anhela la felicidad, mientras que al individuo le basta la utilidad*”.

3.6.3 La persona es un ser esencialmente ético y dinámico según Francisco Vázquez Fernández

En su obra, el autor contemporáneo Francisco Vázquez Fernández²⁵⁶, expresa que la naturaleza racional de la persona debe ser considerada como un foco que da origen a un fecundo despliegue de actividad espiritual. De ahí arranca la vertiente ética de la persona como ser inteligente y libre. Y sólo obrando libremente, con autonomía y decisión personal, el hombre es de verdad persona. Al particular, nuestro autor reafirma la frase lapidaria de Ortega y Gasset: El hombre es libertad o el hombre está forzado a ser libre: “soy por fuerza libre”.

Continúa diciendo el autor que es el mismo Ortega quien señala una Ética como estructura del hombre o una ética metafísica, que mide al hombre de medio a medio: (...) la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre en su propio juicio y vital eficiencia, pues un hombre desmoralizado, añade, es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su auténtica radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche sus destinos.

Según Francisco Vázquez Fernández, en adelante, el autor, expresa que se puede hablar de grupos de flexiones que brotan de la intimidad de la persona en un proceso dialéctico:

Grupo a: la persona es *sustancia*, con sus notas constitutivas, necesarias y permanentes. Acusa el carácter absoluto de la persona. Enfrente, según él, aparece la *acción* personal como algo que emerge de un sujeto humano en forma de accidente, algo contingente y sucesivo, descubriéndose la dimensión relativa de la persona, su inseguridad. La unidad o síntesis la

²⁵⁶ Vázquez Fernández, Francisco, *Ética y Deontología de la Información*, Madrid, Paraninfo, 1997, pág. 25 et ss.

realizan las facultades humanas²⁵⁷ que aúnan lo contingente y relativo de nuestras acciones con lo absoluto y necesario de nuestra substancia o yo individual.

Expresa a su vez Vázquez que por su carácter absoluto y relativo, estático y dinámico, es la persona un *centro evolutivo*, que se despliega y multiplica hacia una entrañable unidad, y la multiplicidad de la acción personal, afirma, enriquece a la persona como apertura y autopresencia dentro de las relaciones con las demás personas.

Grupo b: La persona es *facultad*, es acto y es hábito. Por esto, la facultad se constituye en punto de partida nuevamente, realizando diversos actos, que suponen multiplicidad y devenir, distintas realizaciones personales; y la unidad de las acciones se logra mediante los hábitos o modos perdurables de actuación, como son las costumbres.

De aquí que la persona suponga, según el autor, una “síntesis total” o la armonía de lo diverso, que supone riqueza suprema de interioridad y capacidad máxima de autorrealización y autopresencia en el mundo, siendo el hombre un *sursum*, continuo trascenderse sin perderse fuera de sí, porque todo lo que conquista el hombre a él le pertenece como aspiración o como realidad, pero la persona es más bien *un fin en sí misma*, donde su autonomía o dominio sobre su ser, dirige todo lo que en la persona es autodespliegue, enriquecimiento o perfección²⁵⁸. Es por lo que el autor expresa que ese trascenderse sin límite la persona, nace espontáneamente de su propia esencia de persona, pues la persona es autodespliegue, la persona es realización, la persona es enriquecimiento o perfección de su ser.

Continúa diciendo Vázquez Fernández que hay algo que repugna esencialmente a la persona: la indiferencia, pues la persona, recalca, no puede ser indiferente, bajo pena de perder su dinamismo interior, su iniciativa, su autonomía, su propia condición de fin de sí misma en la realización de sí misma.

Acentúa además que el ser personal vive y, sobre todo, vive espiritualmente, que es una vida de alto nivel alimentada con lo trascendente y absoluto, con lo ideal y necesario, siendo de esta forma para él, el espíritu humano se despliega en un doble plano: *de conforme a y de sobre*. En

²⁵⁷ Memoria, inteligencia y voluntad.

²⁵⁸ Cfr. *Ética y Deontología*, pág. 28.

cuanto humano, se desarrolla a su propio nivel (conforme a); en cuanto espíritu, expresa, asciende a un plano trascendente y diferente a los demás seres.

Así, pues, afirma el autor que el dinamismo interior de la persona transporta al hombre al mismo tiempo que lo conforta, porque el fondo de la persona es perdurable²⁵⁹, es sumamente fecunda su actividad; su despliegue- el sentir, el conocer, el querer, el amar, el relacionarse, y el actuar no diluye o fracciona su constitución esencial, sino que la alimenta y asegura.

De lo antes expuesto, éste fundamenta su análisis expresando que el dinamismo de la persona produce un gasto de energía, pero no un desgaste, pues es, al contrario, un enriquecimiento constante que va asimilando a través de su actividad, pues el espíritu vive más intensamente cuanto más intensamente se entrega, siendo toda actividad una conquista definitoria del espíritu, para bien o para mal, que le eleva o le traiciona.

Cada paso del espíritu, continúa diciendo, deja huella, y de ahí que en la actividad de la persona subyace una fuerza de moralidad positiva o negativa, y, desalentarla, sería dejar al espíritu a merced de un dinamismo ciego, pero, consciente y libre, la persona, por su esencial dinamismo, puede hacer lo que quiera, pero sólo puede querer aquello que la perfecciona o realiza, y sólo así, termina el enfoque, su dinamismo es positivo y fecundo, fuerza y alimento de la persona: *responsabilidad moral*.

El autor utiliza, a su vez para su análisis, tres textos de autores recientes, donde en ellos se enfatiza las dimensiones de la estructura ética de la persona. La persona es un ser subsistente, singular, consciente, libre y dueño de sí; es este ser considerado en su totalidad, como un todo, poseyéndose y gobernándose como tal, según toda la iniciativa de su espontaneidad autónoma y reflexiva. Así está constituida en un ser absoluto y en su actuar intelectual y volitivo, que es de orden intencional y la pone en relación con su medio. Este mismo actuar supone, como fuente inmediata, las facultades intencionales, que, sin ser la sustancia del ser, están, sin embargo, como sus propiedades necesarias e inseparables. (André Marc: *Ser y espíritu*)

La persona es un principio activo supremo e incommunicable; es principio sensitivo, en cuanto sentimiento fundamental o sentimiento total, sensibilidad para o sentir-acto, del que todo sentir ulterior es su actualidad. Es sujeto intelectual, en cuanto es un principio activo supremo e

²⁵⁹ Su “yo” o “sí mismo” personal.

inteligente, y es principio de sus acciones y, por eso, iniciativa y libertad; por consiguiente, es autónoma. La persona es esencialmente una; es decir, toda persona es unidad, la multiplicidad es de las cosas y no las personas. Hay una “pluralidad” de cosas, no de personas, ya que cada persona es ella misma irrepetible; las personas no forman masa, sino para quien las instrumentaliza y las niega como personas. La existencia de cada persona, como persona, comienza con ella y acaba con ella misma: todo singular existente, en cuanto a la persona, carece de antepasados y de descendencia. De este uno, que es la persona en su singularidad y esencialidad, no hay ningún doble (...) Nada es más expansivo que la persona; todas las cosas se hallan encerradas en sí mismas: es el hombre el que las abre a sentidos infinitos. Sólo el hombre es iniciador, los otros vivientes sólo tienen impulsos espontáneos". (F. Sciaccia: *Acto y Ser*)

“Es claro con toda claridad que la persona humana es el sujeto de la moralidad. Pero no sólo porque el hombre sea el sujeto al que hay que atribuir las acciones y pasiones, sino porque la persona humana es ella, en sí misma, en virtud de su naturaleza espiritual, un ente moral. La bondad o malicia de un acto, su moralidad se definen por el acuerdo o desacuerdo que guardan con la naturaleza espiritual, todo acto que realiza es bueno o malo, es un acto moral. Con la actividad del hombre es una manifestación esencial y permanente de su naturaleza, aparece claro que el hombre es él, por sí mismo, un sujeto moral”. (Adolfo Muñoz Alonso: *La persona humana*)

Como parte del análisis llevado a cabo por Francisco Vázquez Fernández sobre el tema de la persona, éste abunda, además, en la persona como ser histórico y su quehacer ético. Expresa a tales fines que al gozar la persona de su autonomía en el ser, en el conocer y en el actuar, supone que está dotada de una jerarquía suprema, frente a los demás seres y significa que su ser ostenta un valor plenario o total (unidad suprema del “yo”) y, una capacidad de presencia sucesiva en la historia²⁶⁰.

Al particular, acota el autor, que el dinamismo que brota de la misma constitución esencial de la persona, al mismo tiempo que la enriquece internamente, es algo transpersonal, donde la actividad de la persona se entreteje en las coordenadas del espacio y del tiempo.

²⁶⁰ *Ética y Deontología*, pág. 29

De ahí que la persona, enfatiza además, sea un ser histórico, pero no en el sentido de que la persona vaya realizando su esencia históricamente, sino que es la persona que realiza la historia desde su propia esencia, que tiene una estructura histórica: se manifiesta en el espacio y en el tiempo a través de sus actos, menciona éste.

Sigue diciendo el autor que como el hombre vive en el espacio y en el tiempo por vía de dominio; el hombre es ser histórico porque es autor de la historia. A su vez, manifiesta que, en vez de ser la historia la *magistra vitae*, es contrariamente la discípula de la vida humana, convirtiéndose la persona en historiador de su propia historia, autobiógrafo, porque es un ser libre espiritual, consciente e inmortal.

Se pregunta, con cierta lógica, el cómo domina la persona el espacio y el tiempo, desde el fondo imperturbable de su unidad. A esto, reflexiona que la persona manifiesta una rigurosa identidad consigo misma, viviendo el “yo” en un presente, pues su señorío sobre el tiempo consiste en vivir en un continuo presente, con su voluntad, y hace presente el pasado con su memoria y hace presente el futuro con su inteligencia que lo proyecta desde el ahora, comenta.

Utiliza, a su vez, como punto de comparación, al filósofo Leibniz, quien, al particular, afirma: “El presente está cargado de pasado y abierto al porvenir”, comentando el autor, que el pasado y el futuro, al contrario de la afirmación de Leibniz, están traspasados de presente.

A tal respecto, Vázquez afirma que el *recuerdo* hace presente el pasado, la voluntad con su realización hace vivo el instante presente y el proyecto intelectual retrotrae al presente el futuro, pues, abunda expresando, que el presente es el tiempo del espíritu inmortal, por lo que, por eso la persona, que tiene todo su ser integrado desde el espíritu, domina el tiempo y se instala en el presente.

En cuanto al espacio, expresa éste que el dominio de la persona sobre el espacio se realiza igualmente por su condición de ser espiritual, consciente, libre e inmortal, diferenciando al animal, que vive en el espacio recortado y acotado por su medio ambiente, pero la persona vive en un espacio universal, no teniendo el horizonte del hombre fronteras. Al particular, menciona

a Ernst Cassirer²⁶¹, y a la vez se pregunta en el sentido de cómo es posible, entonces, que la persona sea un ser histórico, razonando lo siguiente:

“(…) La persona se instala en el espacio y en el tiempo a través de su cuerpo; por su condición de espíritu encarnado, sus facultades, que son intencionales se desarrollan y realizan sus actos sucesivamente, y ese continuo despliegue de sus facultades, en la Historia, va dejando "históricamente" en la persona un sedimento de acto y de energía”.

Frente a un mundo de realidad cruda y objetiva del animal, o el mundo de acción animal, expresa Vázquez que presenta Cassirer, el mundo del hombre como universal, abstracto e ideal: todo ello igual a simbólico, siendo el hombre, en vez de animal racional, un animal simbólico, pues la vida cultural del hombre está realizada con una capacidad e intencionalidad simbólicas: arte, lenguaje, ciencia, filosofía.

Sobre lo antes mencionado en este apartado, el autor comenta que en el hombre, el empleo intenso de sus facultades no produce un dispendio, sino un acercamiento del propio y original caudal de la persona, y la vida de cada persona nunca es un curso en vano de una corriente huidiza, comenta, sino que se proyecta en la Historia como una realidad biográfica y personal y sus acciones pueden ser medidas cronológicamente y topológicamente, afirma.

Como conclusión a la afirmación de la persona como ser histórico, profundiza diciendo que ésta vive en dos mundos: el de la *naturaleza* y el de la *sociedad*, teniendo estos mundos para la persona un sentido total, universal, afirmando a su vez que así como podemos hablar de tiempo y de espacio simbólicos, en que vive la persona, cabe también admitir un mundo-naturaleza y un mundo-sociedad simbólicos con los que está históricamente correlacionada, pues la persona tiene, como bien lo expresa, una historia en la naturaleza y una historia en la sociedad, siendo esta la doble vertiente de su ser histórico, comenta.

Ciertamente, el concepto de amor es visto en este apartado como un englobante interior de la persona, considerado además a la persona como el hogar de un amor siempre vibrante y ansioso

²⁶¹ En su *Antropología Filosófica*, donde define que el hombre vive en un espacio y tiempo simbólicos, pues el tiempo pierde sus “instantes” para la persona y el espacio pierde sus “distancias”, constituyéndose la persona, en un ser supranatural y supraespacial.

de alimento. De ahí considerar que la persona es amor, como lo ha expresado en su discurrir Max Scheler, en estas líneas:

“(…) La persona es amor, no simplemente dotada a una capacidad de amar. La necesidad de amar y de ser amada es algo absoluto en la persona, pues el amor no puede definirse sólo como compasión o sentimiento. El amor como "estado de ánimo" es la toma de conciencia en la persona de que es un ser que ama, pero no es el amor. Las raíces del amor hay que buscarlas en las raíces más profundas de la persona. El amor tiene establecido un reinado en la persona, porque la persona, antes que ser racional *es un ser amante*”.

Además del pensamiento de Max Scheler sobre la persona, el autor hace alusión a Luis Lavelle²⁶², buscando profundizar en que toda sensibilidad del sentimiento, toda penetración cognoscitiva de la inteligencia y toda la fuerte acción de la voluntad se pase en juego y se concreciona en el acto de amor, en el conocimiento por amor, porque el amor es sentimiento, inteligencia y voluntad en profunda unidad; es el prototipo del amor perfecto y profundo.

De esa manera, según él, se capta la realidad en su existencia y la persona en integridad y valor, llegado el conocimiento por amor a todas las realidades profundas, que no pueden ser penetradas, conquistadas y reproducidas por un conocimiento de tipo representativo-racional. Se trata, sigue diciendo, en el conocimiento por amor, de un reconocimiento que implica un “sentimiento-intelectivo-volitivo” o experiencia por sintonía y encuentro directo.

Afirma pues Vázquez que, el amor entonces se conoce por síntesis, por inclusión, por enriquecimiento; de forma contraria a como procede el conocimiento racional, pues el conocimiento racional por amor conoce la sustancia accidentalizada, lo absoluto relativizado, lo necesario contingencializado, la esencia existencializada, afirma, pues es un conocimiento en la existencia; es, en última instancia, proclama, una “participación” en el ser conocido.

Como consecuencia, afirma además, que decir que la persona es amor y conoce desde el amor, ya que el neto amor nunca descarría o sufre ceguera, sino que percibe con toda realidad, mágicamente, la verdad y bien, y se lanza hacia ellos libremente y con un interés desinteresado.

²⁶² Luis Lavelle expresa que “lo propio del conocimiento es transformarlos seres en ideas; pero el amor posee el secreto de esta operación soberana, semejante a aquella por la que el mundo ha sido creado, que consiste en transformar las ideas en seres”.

Al particular, menciona la figura de san Agustín, el cual tuvo conciencia de ello cuando decía: “ama y haz lo que quieras”.

A su vez, comenta que el verdadero amor es el conocimiento más seguro y perfecto de que dispone la persona pues el mandamiento del amor es el más positivo y principal, porque lo encierra todo, y más, porque el amor conoce a la persona en su fondo y en su trasfondo, por eso el amor es fidelidad y servicio. Este acto de amar, por consiguiente, afirma, y por una fuerza omnicomprendiva crea alrededor de la persona un campo de amistad, ya que el amor es esencialmente correlativo: del yo al tú y produce un nosotros.

Sobresale al análisis la figura de Martín Buber, donde sintetiza el significado del encuentro²⁶³ y de esa manera Vázquez llega a afirmar que el amor crea sociedad, y que las diferencias quedan suprimidas por el amor, creando una armonía excesiva. Por otro lado, entra la figura de Eduardo Spranger²⁶⁴, quien expresa: “(...) La tendencia social del espíritu, en su más alto desarrollo, es amor. Y este amor puede surgir del profundo sentimiento de que toda vida es afín e idéntica acaso con otra vida”.

De otro lado, se menciona al pensador francés René Le Senne²⁶⁵ donde al respecto expresa que “el fin del amor es identificar, en cuanto es posible, una conciencia con otra”. De Le Senne, afirma Vázquez, que el lazo de unión en la sociedad, el lazo más fuerte, es espiritual de alma a alma, de conciencia a conciencia, pues, enfatiza que la persona forma, necesariamente, sociedad, porque necesita alimentar su amor con otro amor, de persona a persona, y de ahí considerar el amor como *entrega*, se traduce en servicio sincero a las causas de las demás personas.

El concepto de “Bien Común” aflora como contrapuesto al bien personal, pero lo común es lo personal elevado a la enésima potencia, por lo que la persona termina siendo el origen basal de la sociedad, porque la persona que es amor, descubre que la persona es una.

²⁶³ Martín Buber: *Yo y Tú*, pág. 17-18 expresa: “El Tú llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en la relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y por lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento del límite; esta acción se asemeja entonces a una pasividad. La palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser (...) Me realizo al contacto del Tú; al volverme Yo, digo Tú. Toda la vida verdadera es encuentro”.

²⁶⁴ Spranger, Eduardo, *Formas de vida*, pág. 197

²⁶⁵ Le Senne, René, *Le devoir*, pág. 433

Éste a su vez trae al filósofo francés Lacroix, quien por su parte expresa “que las leyes de implicar el amor un parcialismo volitivo, es el amor el supremo inteligible, siendo necesario declarar el mundo absurdo o concebirlo como obra del amor, siendo éste capaz de transformar todas las cosas, sin destruir ninguna; es el promotor de todo”.

Concluye por su parte Vázquez afirmando que “en vez de eliminar el conocimiento, el amor lo llama; bien lejos de destruir el poder, la autoridad y el derecho, trata de incardinarlo; no abule el trabajo, sino que le confiere sentido; no destruye la verdad o la contradice, sino que la vivifica en una persona”, termina diciendo.

3.6.4 El concepto de persona y la perspectiva de la moral en el pensamiento contemporáneo en Martín Rhonheimer

Como parte del análisis del concepto de persona, en su obra²⁶⁶ Martín Rhonheimer, afirma que por “naturaleza” se entiende la esencia de un ser en tanto que se la considera como principio de las operaciones del ser en cuestión, como principio. Se entiende aquí el punto de partida que concede su índole propia a la actividad de un ser constituido de conformidad con una determinada especie: *agere sequitur esse* “el obrar sigue o guarda correspondencia con el ser”, es la fórmula clásica para ello, fundamenta.

Se trae a colación, ampliando el análisis, a Santo Tomás de Aquino, el cual decía que la naturaleza de un ser viene determinada por la forma esencial de dicho ser, y que en el caso del hombre esa es una forma racional, por lo que concluye éste que el bien para el hombre se determina con arreglo a la razón, pues en lo que respecta al hombre, afirmaba además, actuar de conformidad con la naturaleza, u orientar el obrar con arreglo al ser, no quiere decir otra cosa que actuar de conformidad con la razón.

De esta forma, expresa Rhonheimer que el hombre estará actuando “contra la naturaleza” tan pronto actúe en contra del orden de la razón, según el pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, según éste, la esencia de las cosas no nos es conocida en sí misma, pues la

²⁶⁶ Rhonheimer, Martín, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Madrid, Ed. Rialp, 2000.

conocemos en virtud de las facultades que surgen de esa misma esencia y de los actos de dichas facultades, pues sólo ellas se revela como esencia la naturaleza subyacente²⁶⁷.

De aquí que el camino que lleva al conocimiento de la naturaleza pasa, por el análisis de los actos peculiares del ser en cuestión, significando identificar en los procesos naturales lo “normal”, lo que sucede la mayor parte de las veces y periódicamente, sucediendo de uno u otro modo la mayor parte de las veces y por regla general es lo que revela lo peculiar, lo conforme a la naturaleza y a los fines²⁶⁸.

Esto es probable, refiriéndose a lo anterior Rhonheimer, porque los procesos naturales están determinados en general al bien peculiar de un ser determinado. Sin embargo, afirma, que el hombre actúa en virtud de la razón y la razón está abierta “a muchas cosas”, puede tener diferentes concepciones sobre el bien²⁶⁹, por lo que, el caso normal o lo que se da regularmente no es un criterio decisivo para determinar lo peculiar, lo bueno y natural, sino, que sólo el conocimiento del bien mismo puede revelar qué es lo peculiar del hombre, lo normal y por tanto también natural para él, y en qué consiste la perfección correspondiente a la naturaleza humana. De ahí pensar el por qué existe la ética, no siendo ésta una filosofía natural ni una ciencia natural, por más que en ocasiones, afirma, se haya hecho ética desde una posición naturalista²⁷⁰.

Una vez que Rhonheimer enfoca el alcance tomista de la naturaleza humana, éste analiza el concepto de “naturaleza humana” expresando que este no es el concepto de un mero fenómeno natural o de una mera teleología de la naturaleza, sino que incluye en sí mismo la función ordenadora y normativa de la razón, considerando a su vez la naturaleza humana que sólo es allí donde la razón perteneciente a esa naturaleza ha ordenado lo meramente natural de conformidad con la razón, siendo lo racional lo natural, y lo natural para el hombre es lo racional, resultando impensable para Rhonheimer, derivar lo bueno o conforme a la naturaleza de lo “peculiar de esa naturaleza”, precisamente porque peculiar del hombre por naturaleza, y

²⁶⁷ Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a.1.

²⁶⁸ Aristóteles, *Física*, II, 8, traducción al español: Física, trad. de G.R. de Echandía, Barcelona, Planeta-Agostini, 1996.

²⁶⁹ Op.cit., I-II, q.17, a.1, ad 2

²⁷⁰ Por ejemplo la ética conductista de J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1922 (trad. al español: Naturaleza Humana y Conducta, trad. de R. Castillo, México, FCE, 2a. ed.)

por tanto humanamente bueno y conforme a la naturaleza, siendo sólo lo ordenado por la razón: es solo la virtud misma, o al menos al actuar conforme a la virtud.

Para saber, por tanto qué es la “naturaleza humana”, o para interpretarla adecuadamente, asegura el autor, hay que conocer antes “lo bueno para el hombre”, pues el conocimiento de la naturaleza humana, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados, enfatiza.

Por ello, la ética no es ni filosofía de la naturaleza ni una metafísica del bien, pues citando a Santo Tomás, conciente que no se trata de un orden que es y que el hombre detecta por vía de conocimiento, sino de un orden que no existe antes de que la razón lo produzca en los actos de la voluntad.²⁷¹ Este orden, añade, es el orden de la virtud moral, pues si la ética, continúa expresando, aspira a ser una doctrina acerca del bien conforme a la naturaleza humana, sólo puede serlo como doctrina de la virtud moral, pues sólo puede ser filosofía práctica en el sentido de una reflexión sobre el actuar humano y sobre la razón práctica. Al respecto, Rhonheimer hace mención a la apelación a un “concepto ontológico de perfección que tiene una tendencia inevitable a girar en círculo y a dar por supuesta en secreto la moralidad que aspiraba a explicar” es algo, enfatiza, que reprochaba Kant, con razón, expresa, a la filosofía académica de su época²⁷².

Se hace mención, además, en cuanto a la voluntad libre como la tendencia guiada por la razón; el bien que es objeto de la razón no se puede derivar sin más, con modo alguno, de la inclinación de la naturaleza. Acorde con lo expresado por Kant, el autor señala que el recurso a la naturaleza nunca puede servir como argumento para fundamentar lo “conforme a la naturaleza” en el sentido de lo bueno para el hombre, por lo que recurrir a ella, añade, posee una función distinta: es un argumento contra el relativismo y extrinsecismo ético²⁷³. Es decir, continúa su discurrir, recurrir a ella sirve para recordar que lo bueno para el hombre tiene que ver con lo que el hombre es, con la verdad de su ser (*agere sequitur esse*), y que por tanto hay criterios morales que no son meramente discrecionales y que además valen con entera

²⁷¹ Cfr. In I Ethic, lect. 1.

²⁷² I. Kant, GMS, B 92 (IV, pp. 77 y s.)

²⁷³ Martín Rhonheimer en otro lugar da a este recurso el “nombre externo” a la naturaleza humana, a diferencia del correspondiente “recurso interno”. Ver a este respecto, M. Rhonheimer, *Sulla fondazione di norme morali a partire dalla natura*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, LXXXIX, (1997), pp. 515-535

independencia de cualquier norma establecida por el hombre o de la revelación divina, y para saber qué es lo que este “criterio” contiene ya no se puede recurrir a la “naturaleza humana”, sino que para ello se necesita una hermenéutica de la naturaleza a la luz de las estructuras de la racionalidad²⁷⁴, pero, continúa diciendo que eso no quiere decir que en la naturaleza humana en tanto que ordenada por la razón no haya nada natural en el sentido de estructuras y marcos previos naturales que estén ordenados del modo característico de procesos naturales a algo “bueno por naturaleza” peculiar de ellos, pues eso es parte del bien para el hombre, como impulso natural o inclinación, pero todavía no es lo bueno para el hombre y, en este sentido, natural.

De ahí la afirmación de Rhonheimer de que el “yo” humano no se puede identificar ni con el alma ni con el espíritu: *anima mea non est ego*²⁷⁵, (mi alma no es idéntica a mi yo). Por lo que para él el hombre es una unidad sustancial y esencial de cuerpo y espíritu, dándole el nombre a esa unidad de “persona humana”: en ella recibe la “naturaleza” una dimensión espiritual y el “espíritu” una dimensión natural, a completa diferencia, añade, de la manera dualista en que la modernidad solía comprender siempre la “naturaleza” y el espíritu como antípodas entre sí²⁷⁶.

Ante lo mencionado, Rhonheimer afirma no tener duda de que lo específicamente personal es lo espiritual, por lo que filosóficamente son pensables personas puramente espirituales, pero el ser persona humana no es “ser espíritu”, sino que, enfatiza además, que es el hombre persona en virtud de su espiritualidad, pero “persona humana” lo es el hombre *entero* como unidad esencial corporal-espiritual.

Por esa misma razón, sigue diciendo, que cuando se habla sobre el hombre tampoco se puede denominar a lo natural del hombre “infrapersonal” o situado por debajo del hombre: “infrapersonal” o “no personal” lo es solamente aquella naturaleza que no somos nosotros mismos, por tanto, sigue diciendo, nuestro “entorno” no humano.

Luego de analizar lo natural del hombre, designa a la “persona” siempre en relación al individuo concreto, y en el caso del hombre a la unidad subsistente de alma espiritual y cuerpo: ellos dos constituyen juntos el “yo humano”, defendiendo así, conforme con Santo Tomás, la

²⁷⁴ Cfr. Página 196.

²⁷⁵ Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Primera Carta a los Corintios*, 15, lect. 2.

²⁷⁶ Esta idea está formulada por R. Spaemann, Gluck und Wohlwollen, pág. 209

opinión de que el *anima separata*, el alma humana separada del cuerpo tras la muerte, no puede ser considerada una persona, pues es solamente el alma de lo que una vez fue persona²⁷⁷.

Como expresión final al tema de la "persona humana", Rhonheimer afirma que la razón humana como medida siempre es, por tanto, la razón de una persona humana: de un ser constituido corporal-espiritualmente. De esa manera, añade, los actos corporales de un hombre son siempre, por su estructura y constitución teleológica, actos personales, pues están dispuestos para ser realizados de conformidad con la unidad esencial corporal-espiritual del hombre, para ser en tanto que actos corporales a la vez actos espirituales.

De otro lado, el concepto de virtud moral, dice Rhonheimer, refleja una antropología: es la perfección personal última de la unidad de cuerpo y alma, en la que también la sensibilidad se convierte en un principio de acción formalizado por la razón, los principios de la razón práctica que en último término hay que analizar reflejan a su vez que la naturaleza que el hombre mismo tiene que ser también parte constitutiva y principio de lo bueno para el hombre, si es que la razón y el espíritu no quieren girar en vacío, concluye.

3.6.5 La persona humana en el pensamiento de Ignacio Falgueras Salinas²⁷⁸

La persona humana, reflexiona Falgueras, es una realidad radicalmente original y que, por ello mismo, no es susceptible de ser definida ni aclarada desde instancias anteriores; todo lo más cabe describirla por comparación negativa con otras instancias y por enumeración positiva de sus características. Propone primero, su descripción negativa y, luego, la positiva, para señalar finalmente su función respecto del ser humano.

En su análisis, Ignacio Falgueras reconoce que una de las grandes aportaciones de la filosofía kantiana a la antropología filosófica ha sido la de deshacer, al menos parcialmente, la confusión medieval entre persona y medio. Al definirla como "fin en sí", Kant rechazaba toda consideración medial de la persona, en cambio, continúa, los medievales, que proponían como metáfora para entender a las criaturas, las de ser instrumentos de Dios, se deslizaban sin quererlo hacia una consideración medial de la persona, y en realidad, esa metáfora no es

²⁷⁷ Cfr. I, q.29, a.1, ad 5. Sobre este punto W. Kluxen, *Anima separata und personsein bei Thomas von Aquin* en W.P. Eckert (ed.), *Thomas von Aquin, Interpretation und Reseption*, Mainz, 1974, pp. 96-116

²⁷⁸ Falgueras Salinas, Ignacio, *Hombre y destino*, Navarra, Ed. EUNSA, 1998, pág. 47 y ss.

adecuada ni siguiera para la criatura no personal, pues hace derivar el pensamiento hacia una consideración secundaria de la criatura que suprime su valor de primer principio.

Tal desviación, continúa diciendo, propició a finales de la edad media la tesis ocamista de que Dios puede producir por sí mismo todo aquello que puede producir mediante las criaturas, tesis aparentemente inocua, dice, va implícito, como luego explicarán Malebranche y Spinoza, que Dios es la única causa o el único principio eficaz, y que las criaturas son sólo medios del poder de Dios, siendo este planteamiento para Falgueras, falso, porque ni Dios necesita, como el hombre, de medios para producir nada, ni crea a sus criaturas para utilizarlas, ya que la creación es un don por parte de Dios que hace a las criaturas seres autónomos y capaces de dar dones nuevos, seres originalmente fecundos y sobrantes, cuyo fin es su propio perfeccionamiento, no el de Dios.

Aunque Kant no llegó tan lejos, reconoce Falgueras, sí supo darse cuenta de la diferencia radical entre persona y medio, y derivadamente entre persona y objeto. Reconoce a su vez que es verdad que Kant habla de una persona “*phenomenon*” y de una persona “*noumenon*”, pero es obvio que para él el constitutivo de la persona es la libertad moral, y ésta es nouménica.

Llevando más allá el hallazgo kantiano, asegura Falgueras que lo primero y más obvio que debe decirse de la persona es que no se trata de objeto o cosa alguna, pues de ello no sólo deriva la descalificación moral de toda práctica objetivante o cosificante sobre la persona, sino también la imposibilidad real de entenderla como un objeto o cosa. En efecto, añade, que no sólo existe la muy extendida propensión a tratar a las personas como objetos, sino también la aparentemente más ingenua, pero no menos peligrosa, afirma, pretensión de entender a las personas como objetos, y esta pretensión suele acontecer con mayor frecuencia entre sujetos en nada malintencionados, sino que apelan en su favor a la condición de “científicos”, termina diciendo.

Es sorprendente, enfatiza Falgueras, que la acrítica espontaneidad con que, al menos desde la aparición del ideal emancipatorio, muchos científicos se atreven a generalizar más allá de sus límites propios tanto la vigencia de los métodos científicos como el valor de los resultados de sus respectivas ciencias, pues para muchos científicos, puntualiza Falgueras, todo se resuelve en energías y relaciones entre partículas subatómicas; para muchos se salda en procesos

puramente orgánicos, y algo semejante, afirma, sucede en las ciencias humanas: hay quien cree poder explicar todo lo humano desde la Historia, todo lo racional desde la Psicología, todo lo social desde la mera Política, y todo lo político desde la estricta Economía²⁷⁹.

Aparte de los claros reduccionismos que hacen chocar a las ciencias entre sí, Falgueras plantea que se da un factor común en el que coinciden los mencionados científicismos: la consideración de la persona que hace la ciencia como uno más de los objetos por ella estudiados y sobre los que están vigentes todas sus leyes y ninguna otra superior²⁸⁰.

Respecto a esta crítica a los "científicistas", Falgueras expresa que lo último en esa línea de objetivación de la persona humana viene representado por el *speciesism*²⁸¹, y que no han caído en la cuenta de que en nuestros días, precisamente, es innegable no ya que la especie humana sea distinta, sino que incluso el hombre no se reduce a su dimensión específica, sino que, continúa expresando que descubrir el código genético es no estar predeterminado por él, y los avances de la biología, por desgracia, no siempre morales, muestran que no somos sólo cuerpo, o sea, que no estamos íntegramente determinados por nuestra especie ni por nuestro código genético, pues, indaga, si somos capaces de descubrir el código genético y de manipularlo, entonces, es que somos muy superiores al código genético, aunque lo tengamos.

Lo primero que cabe decir positivamente de la persona, expresa Falgueras es que no sólo es superior a los objetos y a la conciencia, sino que puede superar o trascender cognoscitivamente su operación objetivante, de lo contrario no podrá saber que es más que objeto, pues en ese ser más, superar o trascender cognoscitivamente se contiene ya la indicación decisiva acerca de la persona humana.

²⁷⁹ Op.Cit., Falgueras Salinas, Ignacio, pág. 49

²⁸⁰ Ignacio Falgueras Salinas entiende por científicismo u objetivismo la reducción del saber a la ciencia empírica y de la realidad al objeto: sólo es real lo objetivo. El objetivismo o bien encuentra sin sentido la noción de persona, o bien la reduce a ciertas características objetivables. De ninguna manera sugiere que haya de ser descalificada la objetividad científica, pues, entiende éste, que bien entendida, es ella misma un signo inequívoco de la persona. Lo que denuncia es la ceguera que produce el objetivismo, sin duda la forma más común de insipiencia, es decir, de negación de todo lo que no es inmediato y comparable, de todo lo trascendente y último. Esa ceguera impide, enfatiza, el darse cuenta de que para que haya objeto es preciso que haya pensamiento, y de que el pensamiento que objetiva no es objeto, pues no es recurrir a cualidades ocultas, sino simplemente descubrir que no todo es objeto.

²⁸¹ Corriente crítica aparecida en el mundo anglosajón por la que se niega todo privilegio a la especie humana entre las especies animales. (Ver J. Vicente Arrequi, *La importancia del ser humano*, en: *Anuario Filosófico*, 27, (1994), 37 ss.).

La persona humana, sigue diciendo, puede trascender sus propias operaciones y sus logros: al trascenderlos los reconoce como límites a la vez que los supera, pues este trascender lo suyo implica un trascenderse a sí mismo, o, lo que es equivalente, expresa Falgueras, es estar abierto al ámbito de la amplitud irrestricta. En términos más sencillos, éste quiere afirmar que la persona está abierta a lo “infinito”²⁸².

Estar, por ende, abierta la persona humana a lo infinito, sintetiza Falgueras, no es sin más ser infinita, lo mismo que ir más allá de los propios límites no es carecer de ellos, sino no ser retenida por ellos, pues la persona humana es intermedia entre lo finito y lo infinito; tiene límites, pero lo supera, por lo que su infinitud es potencial o relativa, no actual o absoluta, siendo su indicación decisiva, sigue expresando, su “activo trascenderse”.

De lo antes expresado, menciona éste que dos son, los grandes implícitos del autotranscendimiento, la libertad y la destinación, pero, aclara éste, que si el autotranscenderse se toma en absoluto, es una patente contradicción; ser más de lo que se es, sin otra referencia, carece de sentido, no se sabe que quiere decir, pues un autotranscenderse, sigue diciendo, que sólo tenga como referente el ser inicial carece también de sentido, pues la libertad respecto de lo que se es inicialmente, como mera libertad-de o mera independencia es, en el orden del ser, una absolutización imposible: toda independencia activa, o emancipación, depende intrínsecamente de aquello de lo que se emancipa, por lo que no se trata de un verdadero autotranscendimiento²⁸³.

Casi a modo de conclusión, Falgueras acentúa que los dos implícitos señalados del autotranscendimiento se situará en el orden trascendental del ser: la llamada elevadora del

²⁸² El término infinito, comenta Falgueras, es inadecuado por su carga histórica para señalar lo que entiende, pero se sirve de él precisamente para acercarse a los usos del lector, aunque llama su atención aquí para que en adelante se esfuerce por entenderlo en el sentido de irrestricto, es decir, como aquello que ni restringe o excluye nada ni puede ser restringido o excluido por nada. (Ver Ignacio Falgueras Salinas, *Crisis y Renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 18-22).

²⁸³ A este particular Falgueras comenta que Schelling se percató, en parte, del problema latente en la noción de trascendencia: “todo trascendente es propiamente relativo, existe sólo en relación a algo que es transcendido”. La propuesta de Schelling es que Dios es lo inmanente que se ha hecho trascendente. Falgueras acepta que si no hay algo transcendido no existe lo trascendente, pero para éste se dan varios tipos de trascendencia: la del ser del mundo respecto de su esencia; la de los seres que trascienden a otros seres y pueden trascenderse a sí mismos, entre los que se halla la persona humana; y por último, comenta, está la trascendencia simple, la del ser que ni trasciende sus operaciones, ni se trasciende a sí mismo ni es transcendido por nada, siendo esta última trascendencia, aclara Falgueras, la de Dios, la cual no es un atributo perteneciente a la esencia divina, sino una pura denominación extrínseca que le dan las criaturas al ser trascendidas por Él: para nosotros, sigue comentando, Dios es trascendente, en sí mismo Dios es identidad.

destino y la libertad como capacidad de crecimiento irrestricto. En este sentido, concluye que trascenderse a sí mismo es entregarse a la ampliación irrestricta de lo propio, o lo que es igual, abrirse al destino, o sea, la alteridad trascendental que es la persona la que está llamada a vivir una vida infinita, sin que sea vaciada o anulada su diferencia radical.

Y como alteridad, éste expresa que la persona es, además de subsistencia, coexistencia: la relación a “otro” le es intrínseca, pues, una persona sola, comenta, sería una tragedia ontológica, y una tragedia ontológica sería imposible: lo último, lo más importante no puede ser lo trágico²⁸⁴.

En resumen, para Falgueras la persona humana es libertad destinal o destinación libre, intimidad o alteridad irreductible, y alteridad activa o subsistencia y coexistencia, o, en una sola expresión: diferencia trascendental, es decir, capaz de toda diferencia. En relación al destino, respecto del cual éste expresa que es una alteridad inferior, la persona humana hace suya esa diferencia en el modo de quedar sancionada por él, según hayan sido propios actos, dado que dicha sanción no la disuelve sino que la perpetúa para toda la eternidad.

Respecto del mundo, concluye Falgueras, la persona humana puede coexistir con él, haciendo unilateralmente suyas las diferencias de éste, sin que, al contrario de lo que ocurre en el caso de la coexistencia personal, haya reciprocidad por parte del mundo, pues coexistir, para Falgueras es existir como diferente con lo diferente.

3.6.6 El concepto de persona en la ética Scheleriana según Octavio Nicolás Derisi²⁸⁵

Abordando el tema de la persona, Octavio N. Derisi, en adelante Derisi, comienza aseverando que en la ética scheleriana, junto a los valores, ocupa un puesto de honor la persona²⁸⁶, por lo que la persona es concreta e individual, es espíritu, se encuentra en estrechísima relación con los actos y resulta, por eso, inobjetivable, citando Derisi a Scheler.

A su vez, Derisi, al abordar el concepto de persona, cita a Scheler cuando éste expresa que “la persona es justamente aquella unidad que se mantiene en la esencia para actos de todas las

²⁸⁴ Ver al respecto Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Tecnos, 1993, pág.177

²⁸⁵ Derisi, Octavio, *Max Scheler: Ética material de los valores*, Madrid, Editorial Magisterio Español, S.A., 1979, pág. 81 et ss.

²⁸⁶ Scheler la define como la unidad concreta de actos espirituales dotados de sentido.

posibles diversidades, en cuanto que éstos son pensados como realizados”²⁸⁷. Sigue diciendo Derisi de Scheler que “la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla tras o sobre ellos; ni es tampoco algo que, como un punto de reposo, estuviera por encima de la realización y del curso de sus actos, pues más bien hay que decir que, en cada acto plenamente concreto, se halla la persona íntegra, y varía también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o cambie como una cosa en el tiempo”²⁸⁸.

Es decir, según expone Derisi, la persona es sólo en sus actos y, al mismo tiempo, los trasciende: vive la misma y confiriéndoles unidad concreta, en cada una de las vivencias, pero sin agotarse jamás ni confundirse con ninguna de ellos. Más bien, dice Derisi, “es la persona misma la que, viviendo en cada uno de sus actos, transfunde por completo cada uno de ellos con su peculiar índole, pues ningún conocimiento de la esencia del amor o del juicio, por ejemplo, nos lleva al conocimiento”, afirma éste. Para Scheler, dice Derisi, el yo y el alma son un objeto, en cambio, el acto²⁸⁹, y mucho más la persona presente en el acto, nunca es un objeto, ni interior ni exterior: el acto y la persona son lo inobjetivable.

Continúa expresando Derisi que en la filosofía de Scheler, el acto siempre es intencional, advierte una esencia distinta de él, está dotado de significado, de sentido: cosa que sólo es propia y exclusiva del espíritu, pues para Scheler, continúa diciendo Derisi, la persona y el acto son indefectiblemente espirituales y, como tales, trascienden la psicología de las funciones y vivencias psíquicas, por lo que hay una identidad perfecta para Scheler, continúa diciendo Derisi entre persona y espíritu, pues el espíritu nunca es objeto o cosa o substancia; sólo es acto, es decir, plenitud de sentido, dirección o intencionalidad; pues como se ve, el espíritu coincide y es idéntico con la persona.

De esto anterior Derisi cita a Scheler en cuanto a que éste afirma: "reclamamos para la esfera de los actos el término espíritu; llamamos así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad o de la plenitud de sentido. De todo lo que va dicho síguese, sin más, que todo

²⁸⁷ Max Scheler, *Ética*, tomo II, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, 3a. ed. Alemana, Madrid, Revista de Occidente, 1941, pág. 174.

²⁸⁸ *Ibíd.*, tomo II, pág. 177.

²⁸⁹ En sentido más estricto, acto es para Scheler toda intuición de esencias; e incluso necesariamente una especie de dualidad, dos polos: el objeto y el acto.

espíritu necesaria y esencialmente es personal, y que la idea de un espíritu impersonal es absurda. Más en modo alguno es esencial al espíritu un yo (que sería un objeto); ni tampoco, consiguientemente, una distinción entre yo y el mundo exterior (que harían a la persona relativa a ese mundo). Antes bien, la persona es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, mientras se trate de espíritu concreto²⁹⁰.

Concluyendo Derisi, expresa que queda claro que, para Scheler, hay una identidad perfecta entre persona y espíritu: *toda persona es espíritu y todo espíritu es persona*²⁹¹.

3.6.7 Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo

Efectivamente, entiende Leonardo Polo que la reflexión griega sobre el hombre, con ser en líneas generales acertada, se detiene en la consideración del hombre como "poseedor", y no alcanza a reconocer el aspecto "donante" que, siéndole también exclusivo e incluso más radical, no entra en contradicción con aquel sino que lo refrenda²⁹².

Semejante profundización, continúa diciendo Polo, sólo fue posible históricamente con el cristianismo, concretamente a partir de la revelación cristiana de Dios como amor²⁹³. La introducción del amor en Dios significaba poner en primer plano un aspecto de la voluntad descuidado por los griegos: precisamente el donal. Afirmando que Dios es amor, los cristianos no pensaban en él como una instancia deseante, pues el amor de Dios es liberal, efusivo.

En este sentido, Polo llama la atención sobre la profundidad con que santo Tomás de Aquino describe el acto creador de Dios: "donación del ser"²⁹⁴. Sigue diciendo Polo que si los griegos no llegaron a formular la noción de creación, en parte se debía, insiste, a que su concepción de la voluntad en términos de deseo operaba como un obstáculo a la hora de atribuírsela a Dios, pues el deseo es sólo tendencial y lo tendencial comporta siempre imperfección.

Acogiendo la aportación cristiana, Polo está en condiciones de establecer un contraste no sólo con el pensamiento antiguo, sino también con el moderno, donde el hombre en cuanto tal

²⁹⁰ *Ibid.*, tomo II, pág. 182

²⁹¹ Octavio N Derisi, *supra*, pág. 88.

²⁹² Polo, Leonardo, *Tener y dar. Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Unión Editorial, 1996, pág. 91.

²⁹³ Cfr. Leonardo Polo, *Tener y dar*, pág. 224.

²⁹⁴ Cfr. Leonardo Polo, *Tener y dar*, pág. 225.

comienza a recibir con particular intensidad un tratamiento diferenciado frente a la naturaleza, y se empieza a entender a sí mismo preferentemente en términos de libertad. Sin embargo, conviene insistir en que Polo no se enfrenta de manera simétrica al pensamiento antiguo y al moderno, ya que mientras que la “profundización” sobre los griegos comportaría el descubrimiento del carácter personal del hombre²⁹⁵, otorgando un sentido insospechado a las reflexiones de Aristóteles sobre la naturaleza humana, la rectificación a los modernos afectaría a la particular versión de la voluntad como espontaneidad que encontramos por ejemplo en Kant.

Un punto de equilibrio entre ambos planteamientos se pueden encontrar en Santo Tomás, pero Polo considera igualmente necesario prolongar la aportación del Aquinate. Concretamente, entiende que es preciso destacar de manera explícita el carácter trascendental de la libertad, y su identificación con la persona. De esta manera el planteamiento de Polo se aproxima al moderno, en el que la libertad se constituye poco a poco en el elemento definitorio del hombre.

A su vez, precisamente recoger el concepto medieval de *voluntas ut natura* en su versión tomista, es otro aspecto que distingue esencialmente el planteamiento poliano del kantiano, en el que la voluntad es autónoma, y se determina desde sí misma. En este sentido, afirmando que la libertad no es radicalmente de la voluntad sino de la persona, Polo plantea que la trascendentalidad de la libertad no consiste en su autonomía, en el sentido de Kant, pues desde su planteamiento, la libertad más bien comparece como la condición trascendental de una esencia como la humana, pues una esencia como la humana, insiste, sólo es posible si existe la libertad trascendental, que no se identifica con nada de la esencia, sino con el acto de ser que la actualiza, y que se llama persona.

Esa es la dualidad que Polo reconoce como propia y radical del hombre: “*esencia-acto de ser*”. Se dirá que tal es la condición de todo ser creado. Polo mantiene, sin embargo, que “esta dualidad alcanza una mayor nitidez en el hombre que en ninguna otra criatura”²⁹⁶. Pero lo definitivo, insiste Polo, es que en el caso del hombre, el acto de ser es libertad trascendental, y

²⁹⁵ "Persona es el ser a cuyo cargo corre la plenificación de una naturaleza que dice suya. Esto significa: cada ser-Sócrates, Calias-no es una forma específica determinada en singular por diferencias accidentales, sino un acto hiperformal a cuyo despliegue la naturaleza sirve de cauce; por consiguiente, el acto que es la persona-actus essendi en terminología tomista-se dilata y continúa; con otras palabras, es un acto efusivo o que aporta". L. Polo, *La vida buena y la buena vida: una confusión posible*, en: *Atlántida*, vol. II, 284-292.

²⁹⁶ Cfr. Leonardo Polo, *La coexistencia del hombre*, pág. 7.

ésta es la persona. De aquí que la persona estrictamente dispone de su esencia en el sentido de destinarla, observando a su vez Polo que el ser humano no encuentra réplica adecuada en el universo, porque el acto de ser de éste no es libre.

En abierta discrepancia con el escepticismo postmoderno, Polo no renuncia a buscar una unidad articulada, que dé razón de la dualidad humana sin desembocar a su vez en dualismo, pues su propuesta pasa por trascender esa dialéctica, reconociendo la antes mencionada dualidad-esencia-persona-, como la definitiva, para advertir a continuación que en el nivel más radical, dicha dualidad adopta la forma de un disponer de sí que reclama aceptación por parte de otro, que no es ni universo ni uno mismo, sino otra persona²⁹⁷.

Así, escribe: “Si el hombre no vehicula su esencia a través de la donación, a la espera de una aceptación que sea su auténtica réplica personal, se frustra su libertad. Desde aquí, el reconocimiento hegeliano en forma de autoconciencia y búsqueda de la identidad resulta casi trivial. Todo lo que el hombre puede en términos de esencia, en suma, todo su disponer, adopta la forma de un donar cuya aceptación determina su valor definitivo. Debe ser claro que aceptar no es menos que dar y que es superior cuando el que acepta es el creador del ser personal que da”²⁹⁸. Desde esta perspectiva, Polo acentúa que afirmar que el hombre es persona es mucho más que afirmar que es fin en sí mismo.

Pero la aportación más notable de la reflexión de Polo a la antropología se centra ciertamente en su concepto de persona, en el que sin duda ha encontrado eco buena parte de la reflexión personalista del siglo XX, que él ha sabido enlazar con la filosofía clásica. Con su “antropología trascendental”, este persigue poner de manifiesto el sentido más profundo del ser y el actuar del hombre, sentido que se escapa a una reflexión ejercida únicamente desde categorías “naturales”.

Esta perspectiva es también la que ilumina sus reflexiones éticas, y les comunica un alcance insospechado, aun cuando en apariencia se limite únicamente a resaltar aspectos de la ética clásica olvidados por la reflexión moderna, tales como el concepto de virtud y el de naturaleza,

²⁹⁷ “La persona única sería una pura tragedia: carecer de aceptación sería amputar su donación, esto es, carecer de réplica y no serlo (...) La persona humana es incompatible con el monismo y la persona no puede tener como réplica más que otra persona”. L. Polo, *La coexistencia del hombre*, págs. 9-10.

²⁹⁸ Cfr. Leonardo Polo, *La coexistencia del hombre*, pág. 9.

estrechamente relacionados entre sí. La insistencia de Polo en la virtud sirve para mostrar cómo es la continuación libre de la naturaleza en términos de *hiperformalización*; así entendida la naturaleza perfeccionada por los hábitos recibe el nombre de “esencia”, que se pone a disposición libre de la persona.

El punto de partida de dichas conceptualizaciones en Polo es la consideración de que, en la jerarquía de los seres, el hombre ocupa un lugar intermedio entre el animal y el ángel, ya que mientras que el ángel es un ser creado que no agota su especie o esencia, cada animal está enteramente finalizado por su especie, y por ello en su servicio. En cambio, reflexiona Polo diciendo que “ningún hombre agota la especie, la esencia del hombre pero a la vez ninguna persona está por completo al servicio de la especie, porque no es inferior a ella”²⁹⁹.

El hecho de que no hay una única persona humana, sino muchas origina lo que llamamos sociedad; la sociedad se constituye porque somos personas, enfatiza Polo. Otra diferencia que Polo anota es que, frente al ángel, que tiene que resolver un único problema ético, -la aceptación de la superioridad de Dios- el hombre “ha de encarar además otro problema, que es precisamente el de la convivencia con sus semejantes; y ello, justamente, porque se trata de un ser personal, que por ser personal no está finalizado por su especie biológica, pero que, por ser corpóreo, no lo agota”.

Los problemas y las virtualidades que se siguen de que la especie humana “se reparte” entre los distintos hombres justifica introducir, asevera Polo, la noción de “tipo humano”. En este contexto, la noción de “tipo” es oportuna precisamente porque el hombre ni agota la especie, ni está subordinada a ella. El tipo realiza de modos diversos una misma especie, la humana, y así, comenta Polo, la noción de tipo sirve en cierto modo de puente entre biología, esencia y persona. La biología, advierte Polo, se manifiesta siempre tipificada, y esta tipificación se relaciona de ordinario con la cultura.

De ahí que Polo distinga “tipo” y “esencia”. El mismo expresa que “mientras que el tipo puede describirse como el natural de cada uno, su temple, su temperamento, el cariz de sus modos de disponer, la esencia es a finalización natural desde la persona y en atención a ella, es decir, la organización de los rasgos coherentes del tipo, y tomada en este sentido, sigue diciendo, la

²⁹⁹ Cfr. L. Polo, *Ética*, págs. 71-72.

esencia del hombre no es un dato, sino un cometido de la libertad que dura toda la vida, a saber: la conquista creciente de la dependencia de lo humano respecto del ser personal³⁰⁰.

La descripción del tipo, para Polo, como el natural de cada uno admite la inclusión en él tanto de aspectos estrictamente biológicos, como los modos concretos en el que tal base biológica se plasma en su ser y en su actuar cuando se desarrolla en el seno de una familia particular, en una sociedad concreta, en una cultura determinada, llamándole Polo “naturaleza cultural”.

Por otro lado, y exponiendo Polo el alcance de esencia, éste no habla de la ley natural, sino de esencia. A su vez advierte que “la esencia del hombre sólo es en tanto que crece, pues si no creciera, no dependería de la persona, y si ese crecimiento no fuera libre, no pasaría de ser el de un organismo corpóreo”.

Su afirmación de que “la esencia del hombre sólo es en tanto que crece” se entiende justamente si hablamos de la naturaleza práctica del hombre, pues esta, insiste, no es estática, ya que los hábitos que vienen a fortalecer las inclinaciones naturales constituyen ellos mismos principios de ulteriores actos, y en este sentido, sigue diciendo Polo, la esencia abarca tanto la inicial dotación natural práctica del hombre como el crecimiento del que tal naturaleza es capaz por el desarrollo de hábitos.

De ahí, hechas estas precisiones por Polo, se entenderá mejor la importancia de distinguir el tipo de la esencia, pues la esencia es normativa; el tipo no lo es. La esencia, a la que se encomienda el crecimiento ético del hombre, se hace cargo del tipo, no se confunde con él. A su vez, sigue diciendo, de la esencia se dice que es la “finalización del natural desde la persona y en atención a ella”, porque para Polo la persona es “lo estrictamente axiomático”, lo estrictamente digno.

Por eso, asevera Polo que es coherente considerar la vida moral como crecimiento que tiene en la dignidad personal su punto de referencia, pues crecer moralmente equivale entonces a actualizar al máximo la capacidad *donal*, de tal manera que la realidad operativa del hombre esté a la altura de su dignidad trascendental.

³⁰⁰ L. Polo, *Ética*, pág. 77.

De ahí, -insiste Polo que-, “el ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la persona; por eso, la persona posibilita, y exige, que se continúe la capacidad humana. Ética y cultura son conexas sin confundirse. El modo de plasmar la continuación de la naturaleza no es, absoluto, inequívoco e igual en todas partes. La ética, en cambio, mira al fortalecimiento intrínseco, real del hombre”, concluye éste.

3.6.8 La filosofía personalista de Karol Wojtyla

Como expresa Juan Manuel Burgos³⁰¹ en su análisis sobre Wojtyla: “el primer encuentro de Karol Wojtyla con la filosofía fue singularmente duro y estuvo causado por su decisión de ser sacerdote. La tradición eclesiástica del momento le condujo durante un buen número de años por la vía exclusiva del tomismo, y el punto álgido de este camino se puede situar en 1948, cuando Karol contaba con 28 años, fecha en la que finaliza en el Angelicum (Roma) la tesis doctoral en teología sobre *La fe en San Juan de la Cruz*, bajo la dirección de Garrigou Lagrange”.

Para una variación significativa en la orientación de su pensamiento filosófico hay que esperar, de todos modos, a su tesis filosófica sobre Max Scheler: *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler* (1954)³⁰². Este momento fue central en su evolución intelectual y él mismo lo ha reconocido en varias ocasiones: “Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre Scheler). Sobre mi precedente formación aristotélica-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales”³⁰³.

Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyla descubrió un programa nuevo al que no había tenido acceso en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler. El interés de esta vía radicaba en su posibilidad de

³⁰¹ Presidente de la Asociación Española de Personalismo. Universidad CEU-San Pablo. Autor de *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid, Pontificio Instituto Juan Pablo II, 2008.

³⁰² Está publicada en español con el título: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, BAC, 1982, trad. de G. Haya.

³⁰³ Juan Pablo II, *Don y misterio*, Madrid, BAC, 1996, pág. 110.

integración con el pensamiento cristiano tradicional y, en particular, con el tomista, que era el que en aquel momento el joven Wojtyla profesaba.

El objetivo de su tesis consistía en intentar determinar la validez de la teoría scheleriana para la ética cristiana. Su conclusión fue la siguiente: El esquema de Scheler, en cuanto tal, como estructura, era incompatible con la ética cristiana, entre otras cosas, por su concepción actualista de la persona y por su emocionalismo, pero Scheler utilizaba un método -el fenomenológico- que parecía particularmente útil y productivo; además, proponía temas novedosos muy aprovechables para renovar la ética: la importancia de los modelos, el recurso a la experiencia moral, etc.³⁰⁴. Este momento es central en el pensamiento de Wojtyla, puesto que accede al conocimiento profundo de la tradición fenomenológica que constituye, junto con el tomismo, el soporte central de su filosofía.

En adelante, iniciará un camino original y en solitario que le conducirá, a través de un largo proceso de maduración, a su posición definitiva: una fusión orgánica de ambas desde una perspectiva personalista que tiene, a su vez, dos fuentes diversas. La primera es la experiencia personal. “Mi concepto de persona, ‘única’ en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura”³⁰⁵. La segunda es la filosófica: el personalismo recibido a través de Mounier, Maritain y otros.

Elaborar una visión personal le llevará tiempo y, por eso, puede advertirse con facilidad una evolución en su filosofía que le conduce paulatinamente desde un tomismo más bien clásico, a la formulación de un pensamiento original y sintético, que toma elementos de sus dos fuentes fundamentales, pero sin reducirse ni identificarse con ninguna de ellas.

Un ejemplo de esta evolución en el pensamiento de Wojtyla lo demuestra su posición sobre el método fenomenológico³⁰⁶. Su primer contacto con este método se produjo al realizar la tesis sobre Scheler. Años más tarde, en sus escritos de madurez, el planteamiento es muy diferente. En concreto, en un texto de 1978, afirma: “Este método no es en absoluto sólo una descripción

³⁰⁴ Cfr. K Wojtyla, *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., pág. 216.

³⁰⁵ A. Frossard, *No tengáis miedo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1982, pág. 16.

³⁰⁶ Sobre este tema, ver: R. Guerra, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid, Caparrós, 2002.

que registra los fenómenos, sino que sirve para la comprensión transfenoménica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*³⁰⁷. Es decir, el método ya no es un paseo por la superficie fenoménica de la realidad, es *el modo de acceso a la realidad*, y, por tanto, tiene necesariamente un alcance transfenoménico. Entre estas dos expresiones han pasado 24 años, tiempo en el que Wojtyla ha profundizado y radicalizado su comprensión del método fenomenológico transformándolo en la puerta de entrada a *toda* la realidad: la superficial y la profunda.

La posición filosófica de Wojtyla es un personalismo forjado de una raíz fenomenológica y otra tomista al que accede, en su forma madura, a través de un largo período de reflexión. Dentro de esta visión filosófica de Karol, las áreas-períodos en las que se agrupan su pensamiento son cuatro: 1) la ética; 2) el amor humano; 3) la antropología y 4) la frustrada transición hacia una filosofía interpersonal y social.

Karol Wojtyla comenzó por la ética. Partía, sobre todo, de su posición tomista, pero la respuesta que ésta daba a muchas cuestiones intelectuales y existenciales que se planteaba personalmente o a través de las personas que le rodeaban, le resultaba insatisfactoria. Scheler le había mostrado, precisamente en la ética, que existía otro camino dentro del realismo; que la ética podía evolucionar sin traicionar los principios de la filosofía clásica y del cristianismo, pero también sin ligarse a unas posiciones que, en la medida en que no evolucionaban, se solidificaban y se hacían obsoletas, perdiendo el agarre en la vida.

Este es el origen de lo que posteriormente se ha denominado escuela ética de Lublín. Su objeto era refundar las bases de la ética clásica mediante la perspectiva fenomenológica y, junto con Wojtyla, se puede mencionar fundamentalmente a T. Styzcen, su discípulo predilecto, sucesor en la cátedra y estrecho colaborador.

Wojtyla no elaboró un texto sintético con los resultados intelectuales de su grupo de investigación, sin embargo, son tres áreas de trabajo principales. La primera es el análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro autores de referencia en este terreno: *Tomás de Aquino, Kant, Hume y Scheler*. En estos estudios, éste va delimitando su territorio,

³⁰⁷ K. Wojtyla, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su destino*, 4ta. ed., a cargo de J.M. Burgos y A. Burgos, Madrid, Palabra, 2005, pág. 38.

estableciendo paralelismos y distancias, descubriendo problemas y vislumbrando soluciones y nuevas perspectivas.

Su observación central a la ética tomista, formulada con precisión en un texto suyo de 1961, *El personalismo tomista*, Wojtyla indica que “la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. (...) Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”³⁰⁸.

Otro gran tema de Wojtyla es la *justificación de la ética* frente a sus múltiples enemigos: el hedonismo, el positivismo, o, en otro sentido, el apriorismo kantiano. El pensador A. Ayer, por ejemplo, sostiene que la ética se reduce a la emoción y no implica ningún contenido intelectual. El problema de Kant es el contrario: un rotundo y nítido formalismo moral sin contenidos. Para superar estas objeciones, Wojtyla recurre con profundidad y originalidad a la noción de *experiencia moral*. La ética, explica, no surge de ninguna estructura externa al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber, pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica, sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee en cada acción ética concreta, de que debe hacer el bien y debe evitar el mal.

Con este principio original, Wojtyla supera graves inconvenientes en la fundamentación y formulación de la ética, y de forma radical, las objeciones de cualquier tipo de positivismo. Si éste pretende construirse sólo sobre lo dado, sobre los hechos, Wojtyla le ofrece justamente un “hecho”, pero humano, la experiencia de la moral. A partir de ahí, ya no hay nada que

³⁰⁸ K. Wojtyla, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre*, (6ta. ed. a cargo de J.M. Burgos), Madrid. Palabra, 2006.

justificar, lo que hay que hacer es *explicar* la realidad, pues la moral se justifica por sí misma en la medida en que existe.

Supera también los problemas que plantea el modo tomista de relacionar ética y metafísica. La ciencia del ente en cuanto ente genera las reglas comunes a todos los seres, que después se despliegan analógicamente adaptándose a la diversidad de cada uno de los órdenes. Pero este planteamiento, expresado en otros términos, significa que la ética depende de la metafísica. Ésta dicta las normas generales y la ética las aplica.

Wojtyla no acepta este planteamiento y lo justifica precisamente mediante el recurso a la *experiencia moral*. Si la ética es, fundamentalmente, reflexión sobre esta experiencia, es también al mismo tiempo e inevitablemente autónoma, puesto que no necesita de otra ciencia para acceder a su punto de partida.

Wojtyla estuvo siempre interesado por la metaética y se propuso incluso elaborar un texto sistemático sobre estas cuestiones en colaboración con Styzcen. Para determinar la esencia de la ciencia ética, Wojtyla alude primero a la ética clásica y la presenta como una ciencia práctica que propone la realización del bien a través del primer principio práctico: *bonum est faciendum*.

Pero, asumiendo este esquema, -expresa Juan Manuel Burgos-, “da un paso más y propone una visión más amplia en la que incluye elementos procedentes de la filosofía moderna por dos motivos: 1) considera necesario la ampliación de los rasgos del hecho moral; 2) piensa que hay que plantearse la aparición de una nueva pregunta previa al primer principio: ¿Qué es lo bueno y qué es lo malo y porqué?”³⁰⁹

De estas premisas, argumenta Wojtyla, surge una concepción de la ética que se convierte en una ciencia normativa y sólo indirectamente práctica. Este planteamiento, se caracteriza por dar una nueva consistencia a la premisa menor del silogismo práctico, “x es bueno”, frente a la perspectiva clásica, que se centra en “haz x”.

³⁰⁹ Juan M. Burgos, Op. cit., pág. 4.

Existe un tercer tema en los análisis éticos de Wojtyla: se trata de su intento de *conexión de la ética con la vida personal*. Éste entiende que la ética no puede reducirse a un conjunto de normas que obliguen desde una perspectiva heterónoma, debe implicar al sujeto³¹⁰.

El segundo tema importante que Wojtyla abordó durante sus primeros años de filósofo fue el de amor humano, una cuestión que nunca abandonaría. Su punto de partida ante este tema es el fruto de la necesidad y de una experiencia. “En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (...). De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*”³¹¹.

Este libro consiste en una reflexión sobre la estructura del amor humano en la que se intenta conjugar tomismo y fenomenología. El tomismo es su perspectiva de base, la fenomenología proporciona el tono y la temática, la perspectiva. Ante todo, el punto de partida: la persona. Los estudios sobre la castidad en la ética cristiana habían estado condicionados por su perspectiva negativa y casuística, por lo que estaban centrados en el objeto: la sexualidad, la acción sexual, y olvidaba al sujeto.

Wojtyla era consciente de que este problema sólo se podía superar con un replanteamiento global de la perspectiva ética. Entendía éste que la moral sexual sólo podría ser acogida por los hombres si la encontraban en su propio interior como un principio positivo, estimulante e integrador, no como un mero freno externo a sus tendencias. Su solución, muy original en su momento, consistió en integrar la sexualidad en la perspectiva global de las relaciones interpersonales entre el hombre y la mujer.

Planteadas las cosas de este modo, la sexualidad deja de ser automáticamente un mero impulso biológico para convertirse en una tendencia que relaciona a dos personas: el hombre y la mujer. Ese es el marco adecuado para entender las relaciones sexuales: la complementariedad personal

³¹⁰ En este punto conecta con los planteamientos éticos que han propuesto una transición de la ética de la tercera persona (*centrada en el “se debe”*) a una ética de la primera persona.

³¹¹ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1994, pág. 198.

entre el hombre y la mujer, no el instinto de procreación o el deseo de satisfacer impulsos sexuales.

Quedaba por determinar las características de esta relación, y Wojtyla lo resuelve, -arguye Juan M. Burgos- mediante la elaboración de lo que denomina “norma personalista”. El hedonismo utilitarista, una de las corrientes éticas más extendidas, admite que el hombre y la mujer pueden “usarse” recíprocamente si esto les proporciona placer sexual.

Pero para Wojtyla esta postura es degradante y destructiva. Apela al principio kantiano de no instrumentalización del sujeto pero, eleva y transforma este imperativo negativo en una regla positiva de clara inspiración cristiana: la norma personalista, que sostiene que “la persona es un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”³¹².

Para Wojtyla la moral sexual sólo puede entenderse en el marco de la relación interpersonal entre el hombre y la mujer regida por la ley del amor. Utilizando el método fenomenológico éste recorre las etapas, modalidades y deformaciones del amor y sienta unas bases sólidas, aunque ampliables y mejorables, de una teoría personalista del amor sexual que debe confluir en el matrimonio como expresión plena de ese amor.

Persona y acción es para Wojtyla su obra maestra y un escrito que puede interpretarse desde dos puntos de vista. El primero lo percibe como la deriva natural de sus investigaciones éticas que le fueron conduciendo poco a poco a una convicción profunda: la ética necesitaba un poderoso sustrato antropológico, pues no era posible elaborar una concepción antropológica igualmente potente de la persona ya que ambas –aun manteniendo la originalidad epistemológica de la ética- se coimplican muy profundamente, admite.

Esto significaba que el repensamiento de la ética que Wojtyla había comenzado sólo podía llevarse a cabo de manera radical a través de un repensamiento de la antropología. Pero para Burgos hay una segunda lectura posible de *Persona y acción*, o, una radicalización de esta primera, pues, junto a la necesidad de construir una antropología potente y novedosa en la mente de Wojtyla se encuentra un compromiso genuino de elevar a la “persona” hacia horizontes dignificantes y trascendentes de su propia naturaleza en sí de “creado” y que le *plenifica* el “Creador”.

³¹² K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, cit., pág. 53.

3.6.9 Nueva visión del mundo y del ser humano que introduce el cristianismo según el filósofo español Manuel Maceiras Fafián³¹³

El sentido de gratitud y reconocimiento por los inmensos beneficios que como seres humanos han recibido de la concepción cristiana del mundo, y ésta, valorada desde exigencias de la crítica histórica, no teológica ni religiosa, sino de simple estudioso de la ciencia, de la filosofía y de la cultura occidentales, han movido al filósofo español Maceiras Fafián a conjugar estos pensamientos en aquel recinto académico-católico puertorriqueño, y del cual tuve privilegiada presencia receptora.

El filósofo inicia su lección magistral reconociendo públicamente a la herencia cristiana, que irrumpe en la historia como acontecimiento temporal que va a trastocar las más profundas convicciones de la mentalidad que llamamos occidental y sus raíces greco-latinas. La difusión del cristianismo, motivo de fe para el creyente,-comienza su exposición-, se convirtió en fuerza motriz que, desde la antigüedad, trastocó todos los cánones cosmológicos y antropológicos anteriores, con la introducción de esenciales innovaciones, que solicitan nuestra justa correspondencia, expresa éste”.

El filósofo español especializado en filosofía del lenguaje, expresa en su exposición: “Que el mensaje de la revelación judeocristiana sea aceptado por el creyente como don de Dios por la virtud sobrenatural de la fe, tal certeza en nada aminora su influencia en las sociedades occidentales, que van experimentando progresivas transmutaciones en la forma de interpretar el mundo, ordenar la vida y entender las relaciones humanas”.

Estos grandes hitos culturales que el cristianismo introdujo, Maceiras los compendia en los siguientes enunciados:

3.6.9.1 *Ontología creacionista*

En primer lugar, expone Maceiras que el cristianismo introduce una novedosa interpretación de la totalidad de la realidad, al situar la causa eficiente y su principio ontológico, no en el caos mítico de los griegos, sino en la acción amorosa y libre de un ser trascendente al mundo. Dicho

³¹³ Título de la lección magistral expuesta por el Dr. Manuel Maceiras Fafián ante el conferimiento a su persona de Doctorado Honoris Causa en Humanidades, por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, el 27 de febrero de 2014, en Ponce, Puerto Rico.

en términos filosóficos: el cristianismo propone una ontología creacionista que nos eleva a hijos de Dios, por lo que debemos estar filialmente agradecidos. Si un caos preexistente era el inexplicable presupuesto griego para componer la *Physis* -la naturaleza- en su plenitud, ahora lo es el acto creador de un Dios, que constituye a los entes, también a los humanos, a partir “*de la nada*”(ex nihilo sui et subjecti), enfatiza. Sigue diciendo que el concepto de *creación*, objeto de la fe para el creyente, aparece como el nuevo principio ontológico, a partir del cual tiene ser y sentido todo cuanto se da en el universo. La fe cristiana brinda, en consecuencia, una posibilidad más humanista, menos naturalizada, que la alternativa que sitúa esa razón suficiente en el determinismo del caos, en la dialéctica de la materia, en la potencia de la energía o en las fluctuaciones azarosas del espacio vacío, de lo que hoy hablan algunos científicos, acota éste.

“Para creyentes o ateos, -sigue exponiendo Maceiras-, el acto de la creación se ofrece entonces como referencia razonable, si bien racionalmente no demostrable, para comprender el problema del origen de los seres. Y esto porque, a pesar del avance de las ciencias, la formulación aristotélica seguirá siendo actual y dando que pensar: algo eterno y necesario tiene que existir, puesto que de la nada no es razonable que se origine algo, de tal modo que la lógica menos exigente invita a buscar la razón suficiente de porqué hay algo y no más bien nada, como a diario tenemos ante los ojos, viéndolo así con clarividencia, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Leibniz y Heidegger, entre muchos otros, expuso el filósofo español”.

3.6.9.2 *Antropología de la libertad*

En segundo lugar, -sigue aludiendo Maceiras-, la revelación judeocristiana implica una visión del ser humano entendido como persona, esto es, como ser único y singular por su racionalidad, con vocación y destino encomendados a su responsabilidad individual, exento del determinismo moral y psíquico que caracterizó al mundo griego.

La visión cristiana, -éste expresa-, nos convierte en dueños de nuestro propio destino, ajenos ya a la condición trágica de la existencia, a la naturaleza no redimible del mal y a los caprichos de dioses vengativos. Lejos del fatalismo y del comprometido providencialismo, la persona, como ser libre, se sitúa en el centro de la reflexión cristiana sobre la existencia y su sentido, precisa además. “Que providencia divina, mal y libertad no sean fáciles de compaginar, eso es bien cierto, reconoce Maceiras. Pero, a pesar de todo,-acota éste-, los seres humanos sabemos que el

ejercicio de nuestra libertad es el recurso que esclarece dudas, libera de incertidumbres y habilita fines y proyectos para realizarse en la historia como seres dependientes y responsables de nosotros mismos”.

3.6.9.3 *Interpretación sociológica de la existencia*

En tercer lugar, -continúa Maceiras su análisis-, la doctrina cristiana es reincidente en vincular la persona individual a la de sus semejantes, de tal modo que el concepto de *pueblo*, más tarde el de *sociedad*, implica relaciones y compromisos interpersonales, que van de los familiares a los políticos, por los cuales nacemos integrados en relaciones de fraternidad, sociabilidad y trabajo. De este modo, el filósofo español expresa que el concepto veterotestamentario “pueblo escogido”, con tintes más sociológicos, adquiere la reformulación evangélica más humanista, según la cual somos “hijos de Dios”, con la convicción de que los creyentes forman un “cuerpo místico”.

A esta luz, -puntualiza el filósofo español-, se queda corta la interpretación de la vida comunitaria en términos de estricta justicia. Y en particular, se rechaza toda interpretación de las relaciones humanas mediadas por el antagonismo, para traer a primer plano el valor supremo de la caridad como práctica social que, en su dignidad de virtud teologal, incluye la fraternidad y la solidaridad, como obligación de ayuda y respeto a nuestro prójimo. En el contexto cristiano, el prójimo no es una categoría sociológica, sino el más necesitado, entre los más cercanos, recalca Maceiras.

Por otro lado, a partir de la profesión de la filiación divina, -acentúa Maceiras-, el cristianismo fue inspiración de profundo sentido humanista para la ética, la filosofía política y la sociología posteriores ya exigió y practicó cambios profundos en la valoración de la persona muy alejados del discurso ético y político de los griegos, incluso en sus formulaciones más depuradas. No en vano, -menciona y cita Maceiras-, un notable intelectual de la llamada Escuela de Francfort, Kart Mannheim³¹⁴, desde su neo marxismo ilustrado, reconoce que “si bien la idea del amor fraternal, no sea practicable en su plenitud, ni haya sido históricamente la motivación esencial de muchos cristianos, no por eso debemos dejar de reconocer su fuerza ideológica porque ha

³¹⁴ Kart Mannheim., *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1973, pág. 198.

influido profundamente en las convicciones políticas y sociales occidentales, atrayéndolas progresivamente a prácticas cada vez más humanitarias”.

Por otro lado, Maceiras expresa que desde un punto de vista, estrictamente sociológico, no hay duda alguna de que Europa y América, no sólo tienen raíces cristianas, sino que toda su configuración y desarrollo están vinculadas a la expansión del cristianismo, desde los primeros siglos de nuestra era, hasta las gestas misioneras en el Nuevo Mundo. Aquí la argumentación histórica lo demuestra con evidencias documentales y empíricas, arguye éste. Incluso, -continúa diciendo-, los movimientos intelectuales más ilustrados e incluso ateos, se propusieron una secularización de los ideales humanistas que el cristianismo había venido enseñando desde sus primeras manifestaciones. Menciona éste al particular, ejemplos como la Ilustración francesa, de P. Bayle a Montesquieu y, en otro contexto, Feuerbach y el propio Karl Marx.

3.6.9.4 *Interpretación histórica de la realidad*

En cuarto lugar,-reconoce Maceiras, otro motivo de gratitud radica en que, frente al mundo *circular griego*, la Revelación cristiana propone una visión de la historia irreversible, tanto del universo físico como de la existencia humana. Un sentimiento griego generalizado, todavía muy vivo en Platón, entendía que los seres *por necesidad nacen y por necesidad mueren*, retornando a la naturaleza de la que, por su nacimiento, se habían desgajado³¹⁵.

Para la mentalidad cristiana, asegura Maceiras, el tránsito temporal de los seres no está encadenado a ciclos de eterno retorno, sino hacia una realización teleológica que cada uno despliega de modo irrepetible en el tiempo de su existencia y, en el caso del ser humano, encuentra consumación en un estado definitivamente eterno.

Por otro lado Maceiras comenta que los seres humanos y su historia, para el cristianismo, son originarios por una triple razón digna de reconocimiento: un acto singular y personal de Dios les dio origen; su historia es intransferible e inaplazable; su muerte es personal y definitiva, pero esperanzada.

³¹⁵ Anaximandro, *Diels*, 12, B, I.

3.6.9.5 *Sentido de la muerte*

Como quinta referencia de la novedad cristiana, nuestro filósofo español puntualiza que “la muerte deja de pertenecer al ciclo de las reencarnaciones o a los ritmos naturales en los que también el ser humano participaba, incluso en el pensamiento griego, y pasa a convertirse en *acontecimiento ante Dios*. No es, pues, trance o suceso absurdo, ni pena, ni condena, ni tampoco liberación de un castigo, sino el momento en que la vida se desvincula de la condición histórica y temporal para adquirir sentido ‘meta histórico’ y ‘meta temporal’, y de ese modo, la muerte se despoja del aspecto trágico, para adquirir caracteres de *expectativa mejor, de esperanza*, difícilmente comprensible desde la temporalidad, pero plenamente justificable con la eternidad de Dios”.

3.6.9.6 *Interacción de conocimiento y trabajo*

Como última referencia, Maceiras expone que “en el mensaje cristiano el conocimiento no es simple contemplación, como para los griegos, sino exigencia de acción y transformación de lo que se conoce, ya que desde sus primeras manifestaciones, -comenta éste-, el cristianismo enseñó y practicó la voluntad de intervención en el mundo del trabajo y en las actividades terrenales. Incluso la vida contemplativa y de oración, -plantea-, en sus formas originarias, pidió la participación de lo espiritual en lo mundano y material, rehusando refugiarse en el misticismo intimista y huidizo. El “*Ora et labora*” de las primeras reglas monacales, -plantea interesadamente Maceiras-, se perpetúa como permanente exigencia de trabajo para que se haga real la presencia de la voluntad de Dios en el mundo de los hombres. Desde sus orígenes, sigue diciendo Maceiras-, el cristianismo se comprometió en el empeño de humanizarlo cada día más, mediante la práctica exigente del respeto hacia cada uno de nuestros semejantes. Incluso la oración, -reitera-, entendida como plegaria a Dios, sin riesgo de superstición, se orienta a solicitar su providencia sobre los asuntos de nuestro mundo a la mano.

Estos supuestos cristianos de la cultura, constituyeron, -expresa Maceiras-, en una nueva comprensión de la realidad, con influencia en la llamada sociedad occidental, que se fue desarrollando en gran medida impregnada de tales supuestos, incluso en autores situados al margen de las creencias cristianas, como él menciona: Copérnico, Kepler, Galileo y Newton, todavía en un contexto creyente. Lo mismo sucede, -puntualiza éste-, en la Ilustración que, en

sus formulaciones más aparentemente antirreligiosas, y en pensadores vinculados al materialismo más radical fueron influenciados.

A modo de síntesis, para Maceiras Fafián, la concepción creacionista, la nueva antropología asociada a la libertad, la sociología comunitaria, la visión histórica y personal de la existencia, el esperanzado sentido de la muerte y la renovada interpretación de trabajo, constituyen un legado tan profundamente humanista que, convoca la gratitud de cuantos han tenido la dicha, - y me incluyo-, de nacer en el seno de sociedades cristianas, pues como concluye mi gran maestro Maceiras: *“la herencia cristiana nos elevó a hijos de Dios, en un mundo de seres libres y solidarios, transitando un tiempo convocado por la esperanza”*.

En este capítulo que finaliza se ha reflexionado, entre otras cosas, sobre el concepto de persona desde varias vertientes; por un lado, desde el significado dado por Boecio como “sustancia individual de naturaleza racional”, el cual el cristianismo acoge para fundamentar la noción de dignidad humana; por otro lado, el sentido de “respeto” con que Kant establece las bases para, a partir del imperativo categórico, establecer que a partir de este respeto, el hombre, por su naturaleza dada, está hecho por esencia para convivir en sociedad; el sentido de “reconocimiento” de Hegel por otro, que busca fortalecer al hombre en su convivencia y roles cotidianos, como en el trabajo, capacidades físicas, todas éstas inclusivas. Tanto en Boecio, como en Hegel y en Kant, el valor de la libertad es determinante en ese ir y venir de la persona como realidad dinámica y activa. Por lo tanto, este próximo capítulo cuarto sobre el concepto de libertad va de la mano con el tema de persona anterior, pues como dirá más adelante Joseph Ratzinger: “si no hay verdad acerca del ser humano, tampoco el ser humano tiene libertad”.

CAPÍTULO CUARTO

EL CONCEPTO DE LIBERTAD

4.1 Definición del concepto

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española expresa que el concepto proviene del latín *libertas*, y lo define como la facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos. A su vez es la capacidad de la conciencia para pensar y obrar según la propia voluntad.

En su sentido primigenio, o atendiendo a la primera imposición del nombre, se denomina libre al que no es esclavo o no está sometido al dominio de otro sino que es dueño y señor de sí y de sus actos; y en este sentido -afirma Aristóteles en su *Metafísica*- que “el hombre libre es causa de sí mismo”. De esta primera acepción, los términos *libre* y *libertad* se han trasladado a significar el modo peculiar de ciertas acciones del hombre que no sólo carecen de toda coacción o determinación externa, sino también de toda necesidad natural o interna determinación no que no sea puesta por el hombre mismo. A esta indeterminación interna y al dominio actual de los actos que de ella resulta hace referencia también la expresión *libre albedrío*, pues, como luego se verá ese dominio de los actos no es posible sin que el sujeto libre sea dueño de la propia determinación por la que obra, es decir, del último juicio práctico del entendimiento, y de aquí que el hombre libre sea dueño de su propio juicio o arbitrio, es decir, tenga *libre albedrío*. Así entendida, la libertad es una propiedad de la voluntad humana.

Desde el punto de vista de su acepción, “libertad”³¹⁶ proviene del latín *liber*, versión del griego *eleutrerós* (no esclavo) es el hombre de condición no sometida a nadie, el dueño de su vida. La libertad es el constitutivo esencial de nuestro ser, es decir, expresa F. Blázquez, el hombre es constitutivamente libre, de modo que no podemos despojarnos de nuestra libertad, no podemos no ser libres.

Del siguiente modo lo expresa Ortega: “(...) la vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros y no es nunca un problema resuelto, sino, que, en todo instante, nos sentimos

³¹⁶ F. Blázquez Carmona et al, *Diccionario de términos éticos*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1999, pág. 340.

como forzados a elegir entre varias posibilidades. Si no nos es dado escoger el mundo en el que va a deslizarse nuestra vida sí nos encontramos con un cierto margen, un horizonte vital de posibilidades, y esta es su dimensión de libertad”. No nos podemos liberar de nuestra libertad, como decía Cervantes, “el hombre nace libre, por eso, no nos hacemos libres, las libertades se conquistan, pero la libertad se es”. Por su parte, Eugenio d' Ors llamaba a las libertades “la norma negativa de la libertad, pues esta no se agota en las libertades: éstas circunscriben, tan sólo, el área sociopolítica de nuestra libertad”.

El objeto formal de nuestra libertad, sigue diciendo F. Blázquez, -por emplear la terminología clásica- estriba en la autodeterminación de nuestra vida y, sin duda, constituye el núcleo central de todos los problemas antropológicos y éticos, pues, sigue diciendo, que no hay acción moral sin el ejercicio de la libertad, pero la acción libre, precisa ante todo, que el hombre se decida a realizarla y disponga de sí mismo para llevarla a cabo dentro del ámbito de sus posibilidades y no obstante los condicionamientos sociales, pues hay un umbral previo a toda posible autodeterminación personal, que los escolásticos llamaron libertad de coacción.

Sobre este primer nivel F. Blázquez sitúa la libertad para o libertad de opción, que estriba en el carácter electivo de toda acción humana y es el sentido positivo de libertad, pues es esta el componente esencial del ser humano, pues el animal no puede romper el encadenamiento entre estímulo y respuesta; el hombre puede reflexionar y elegir entre distintas posibilidades de acción. De ahí pensar que la libertad no está enclavada en el hombre como una condena, le es propuesta como un don, pues la acepta o la rechaza. De ahí que hombre libre es aquel que puede prometer, y aquel que puede traicionar (Gabriel Marcel). Sin embargo, la libertad del hombre es la libertad de una persona, y de esta persona, constituida y situada en sí misma así, en el mundo y ante los valores.

4.2 La existencia de la libertad. El determinismo.

La existencia de la libertad es negada por el determinismo en sus diversas formas. Hay un determinismo *físico*, que es el simple resultado de aplicar a la causalidad libre la misma rigurosa determinación de la causalidad natural. Hay un determinismo *biológico* o *fisiológico*, que apenas difiere del anterior. Un determinismo *social*, el cual, rara vez es tan extremo que destruya en absoluto a la libertad humana, a la que, sin embargo, restringe o bloquea por el

medio social, las ideas dominantes, la educación, etc. Hay un determinismo estrictamente *psicológico* que, más que una negación de la libertad, es una falsa concepción de ella, pues no anula la espontaneidad del acto libre y su fundamento en la razón, aunque afirma que la voluntad queda rigurosamente determinada por el motivo más poderoso.

Finalmente, hay un determinismo *metafísico* o *teológico*, al que algunos prefieren llamar *fatalismo*, que llega a la negación de la libertad humana, y aun a veces de toda libertad, descendiendo de ciertos principios metafísicos o teológicos con los que se la cree incompatible. Ahora bien, en todas esas formas de determinismo (y si exceptuamos al psicológico que, lejos de negar la libertad la afirma y se esfuerza en explicarla), se trata siempre, más que de una interpretación filosófica de la misma libertad, de una aplicación a ella de doctrinas físicas o metafísicas que se esfuerzan en encajar todos los hechos en ciertos esquemas mentales previamente elaborados. Y es ésta una prueba indirecta de la evidencia psicológica de la libertad, la cual solo puede ser oscurecida por razones extrínsecas a ella misma.

4.3 La distinción kantiana de naturaleza y libertad.

4.3.1 Libertad en Kant

En un breve tratado del año 1786, en el que Kant examina las posibilidades de orientarse en el mundo del pensamiento, leemos lo siguiente: “la razón humana no cesa nunca de tender hacia la libertad”³¹⁷. Una profunda interrelación entre la racionalidad y la libertad se muestra como el rasgo más acusado de la filosofía kantiana. Aunque a menudo se haya interpretado la doctrina kantiana como una teoría de la ciencia moderna, parece más oportuno entenderla como una teoría de la libertad. En efecto, la cuestión de la libertad está presente, como problema de fondo, en toda la obra de Kant, a la que atraviesa como eje principal e hilo conductor. El concepto de libertad no solamente ocupa un lugar columnar de la ética; todo el sistema crítico está levantado sobre el fundamento de la libertad, que se hace presente como espontaneidad, autonomía e independencia en el uso teórico, práctico y social de la razón. El concepto de libertad es la base de la filosofía trascendental, “la piedra angular” (*Schlusstein*) del edificio de un sistema de la razón pura”³¹⁸. La primera revolución de Kant consistió en establecer que la

³¹⁷ *Was heist: Sich im Denken orientieren*, ed. Ak., t. VIII, pág. 145.

³¹⁸ *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, párrafo 503, t. 10, ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pág. 312.

naturaleza gira en torno al sujeto; la segunda en que todas las disposiciones y facultades giran en torno al deber. Se podría afirmar que la libertad es el punto común de apoyo que le permitió llevar a cabo tales transformaciones, en el ámbito de la razón y de la praxis. La libertad, anunciadora de “un modo puro del entendimiento”, se ofrece como soporte de un programa que es, simultáneamente, racionalización y emancipación, en las relaciones del hombre con el mundo, en la regulación moral de la conducta y en la vida social.

Así pues, el kantismo se revela como una filosofía humanista, como una teoría de la libertad. En una de sus obras del período pre-crítico había asegurado que se consideraría inferior al más humilde trabajador si su intento de “restaurar los derechos de la humanidad” no informase su quehacer filosófico. Igualmente, su escrito acerca del significado de la Ilustración comienza con la misma lamentación que había encabezado *El contrato social* de Rousseau: el hombre es libre y por todas partes encontramos limitaciones a su libertad³¹⁹. Pero la nueva conciencia de sí mismo que la filosofía trascendental pretende para el hombre moderno tiene su contexto cultural en el humanismo racionalista que ha sustituido la trascendencia del ser por la autonomía del sujeto. “Es este un momento histórico decisivo en la génesis de una nueva autointerpretación del hombre: Para dar razón de sí mismo, no se remite a una ordenación de la realidad que tuviera un origen trascendente, sino que busca en su propia y activa subjetividad el fundamento de su alta valoración. En vez de concebir su dignidad como un trasunto de la suprema dignidad divina, el hombre la reivindica desde sí mismo para sí. Ha dejado de ser un don gracioso que se acepta, para convertirse en algo que se conquista en la autoafirmación”³²⁰.

Nada más lejos de la verdad el que el estereotipo de un Kant insensible y despreocupado por las inquietudes de su época. El humanismo de la época había cifrado sus anhelos en la autonomía del sujeto individual, Kant recogió apasionadamente este singular desafío, haciendo del individuo el verdadero centro, árbitro y soberano del universo, en un modo no vislumbrado por la Revolución Francesa ni por sus precursores ilustrados.

Hegel afirmará más tarde que “Europa es el lugar donde se alcanza el término de alumbrar *la libertad subjetiva*”³²¹, adjudicando a Kant la misión histórica de haber descubierto la

³¹⁹ J.J. Rousseau, *Du Contract Social*, en *Oeuvres Complètes*, ed. de la Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, pág. 551.

³²⁰ A. Llano, *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1973, pág. 302.

³²¹ *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, 1955, pág. 243.

subjetividad. El propósito de llevar a cabo una *liberación de la razón* coincide en Kant con la cuestión de la *racionalidad de la libertad*, problematizada con el surgimiento de la libertad moderna, *die europäische Idee der Freiheit*.

Con la Ilustración, que representa un nuevo coraje para valerse con independencia del propio pensamiento, los principios modernos de libertad, igualdad y autonomía se convierten en inspiradores de la misma reflexión filosófica. Kant no permanece al margen de esta inquietud despertada por la Ilustración. “La cuestión de saber si la libertad es posible –dice Kant en una de sus *Reflexiones*- se confunde con la de saber si el hombre es una verdadera persona”³²². Cabe destacar que Kant no pretende de modo directo a la libertad exterior, la que depende de circunstancias de tiempo y lugar, sino que busca la libertad interior, aquella que procura al hombre la independencia desde sí mismo frente a las cadenas de la opinión común, los prejuicios y tendencias naturales. El valor del hombre no depende, por tanto, de las virtualidades que la naturaleza le ha dado, sino de lo que hace de sí mismo mediante su libertad.

Para Kant, la filosofía trascendental concede a la libertad humana una función esencial, al entenderla como condición de posibilidad de la ciencia y de la naturaleza misma. El hombre ha obtenido una conciencia de la libertad de su actividad racional, de una libre espontaneidad en la producción de sus ideas, frente a la pasividad de las representaciones sensibles. La libertad humana es la clave de la filosofía trascendental. Entendida como autonomía en el proceso de objetivación, como espontaneidad que le permite escapar del determinismo empírico, la libertad se presenta en la filosofía práctica de Kant como el principio que instala al hombre en el mundo moral: *Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist*.

Al examinar la posibilidad real de la libertad, Kant se hace cargo de las dificultades que una prueba práctica directa lleva consigo. Es posible, en efecto, una cierta experiencia de la libertad: la que el hombre adquiere al tomar conciencia de no estar condicionado por la sensibilidad y de la causalidad de su razón sobre su voluntad. Pero esta libertad práctica no es una libertad en sentido trascendental. La ley moral hace patente nuestra libertad, como acción plenamente autónoma, según leyes de la razón independientes de las tendencias naturales. La

³²² *Reflexionen zur Metaphysik*, 4, 225, XVII, pp. 464-465.

libertad no es propiamente un postulado, una exigencia inteligible, porque se deriva inmediatamente de la misma conciencia moral. En este argumento la autoconciencia de la razón pura práctica se identifica con el concepto positivo de la libertad que, a su vez, se nos presenta como la condición de posibilidad de la ley moral: la libertad es *ratio essendi* de la moralidad y la moralidad *ratio cognoscendi* de la libertad. Ése es, precisamente, el punto de vista de Kant, quien, viendo que la concepción mecanicista o el determinismo físico no dejaba lugar para la acción libre, y preocupado por asegurar los fundamentos de la moralidad, ideó su célebre distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*, y, más concretamente, entre *naturaleza* y *libertad*, cuyas repercusiones históricas todavía cuentan hoy.

Ya en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura* expone esa distinción, de la que trata directamente en la tercera antinomia, concebida en estos términos: "La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única donde los fenómenos del mundo pueden ser deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad. "No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza". En opinión de Kant, esta antinomia sólo puede salvarse con la distinción que él propone entre naturaleza (*fenómeno*) y libertad (*noúmeno*).

En la *Crítica de la Razón pura* vuelve sobre esta distinción, y pone en la libertad la condición o la *ratio essendi* de la ley moral; incluso se ve en ella "la llave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura y aun de la razón especulativa comprendido en ella"³²³. El influjo de Kant ha sido en este punto, como en tantos otros, de consecuencias decisivas. En torno a la distinción de naturaleza y libertad gira todavía hoy una gran parte del pensamiento filosófico, y ha sido el factor determinante de los progresos realizados en los últimos tiempos por las ciencias culturales o del espíritu.

³²³ En su obra, *Crítica de la razón práctica*, la distinción entre naturaleza y libertad aparece como un motivo constante. Por ella, el determinismo físico es compaginable con el indeterminismo espiritual, aunque ni al propio Kant pasan inadvertidas las dificultades no escasas a que está sometida la aplicación de su teoría. La libertad así entendida, como postulado de la razón práctica, aparece fuera del espacio y del tiempo, de todas las categorías y, en suma, de todo lo que la razón humana puede conocer especulativamente. Las fuertes dificultades que el concepto de libertad ofrecía a Kant han sido la causa de que consumara una interna división del hombre, de que abriera un abismo entre su razón y su acción.

4.4 Libertad e integración política en Hegel

4.4.1 El concepto de *Sittlichkeit*

Tomando en cuenta la temprana admiración de Hegel por el mundo griego, podría parecer que su concepto de *Sittlichkeit* hace referencia sin más a una suerte de “tradicionalismo moral” según el cual lo correcto consiste exclusiva, o por lo menos prioritariamente, en actuar en conformidad con las costumbres y valores establecidos y preservados al interior de la propia forma de vida.

La primera mención de Hegel del concepto de *Sittlichkeit* en oposición a la *Moralität* procede del llamado *Naturrechtaufsatz*³²⁴, ensayo correspondiente al período de Jena, en el cual Hegel lleva a cabo una crítica de los presupuestos ontológicos que sirven de base a la filosofía práctica de Kant. Los ataques de Hegel se dirigen al formalismo que insiste en mantener separada a la razón de la naturaleza, tanto interna como externa (el mundo).

La *Sittlichkeit*, en dicho contexto, es el punto de vista desde el cual es posible concebir y explicar la totalidad del mundo social sin reducirla a, ni hacerla depender de la conciencia individual, como ocurría con la perspectiva moral propia de la modernidad. El modelo paradigmático de *Sittlichkeit* es para Hegel la cultura griega, en la cual cree hallar una *identificación* tal del sujeto con las leyes y costumbres existentes que este no tiene necesidad de recurrir a ninguna instancia suprasensible para hallar la fuente de su deber: deber moral e inclinación, razón y naturaleza, se encuentran de esa forma en armonía. Hegel sabe que el modelo de la *polis griega* se ha perdido para siempre y ha dejado en su lugar una sociedad moderna fuertemente desarticulada –ya que se centra en la conciencia individual-, donde el propio interés se vuelve el motor de las relaciones sociales y el único vehículo aparente de integración social.

Aún cuando Hegel concebía al *Estado* como un *organismo* cuya vida se sostiene y reproduce en el desarrollo permanente de sus diferencias internas y de la actividad consciente de sus miembros, es cierto que se hallan en su pensamiento algunas afirmaciones que pueden conducir

³²⁴ Hegel entiende allí por *derecho natural* la ciencia de la eticidad absoluta o costumbres éticas (*Sitten*), a la cual opone la moral o ciencia de la *eticidad del individuo* que de un ser para sí y de la singularidad hace un principio.

a la creencia de que Hegel define la unidad e integración de la comunidad política en contraposición con el principio moderno de la autonomía individual.

La *sustancia ética*, según la entiende Hegel, no es una realidad supraindividual que excluya el concepto de libertad en el sentido en que fuera desarrollada por la modernidad, sino que, por el contrario, constituye el proceso mismo de realización de este. Dice Hegel que la *Sittlichkeit* es la idea de la libertad, como el bien viviente, que en la autoconciencia tiene su saber y su querer y, a través de su actuar, su realidad; asimismo, este actuar tiene en el ser ético (*sittliches Sein*) su fundamento existente en y para sí, así como su fin motor. Este es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.

Hegel no reduce el Estado, ni a una mera *comunidad jurídica*, universal aunque abstracta, ni a una *comunidad ética* estructurada sobre la base de valores compartidos bajo la forma de la virtud ciudadana y conservados por una tradición que intenta mantenerse como fuente permanente de la normatividad político-moral. Por el contrario, Hegel tiene en mente otra clase de *vínculo* en virtud del cual el Estado puede considerarse como la existencia determinada de todas las condiciones de realización de la libertad, lográndose, de este modo, una auténtica integración en sentido político.

Por el lado del individuo, es importante notar que Hegel no entiende al “Yo” como un ser completamente fundido con su comunidad, como un “*radikal situiertes Selbst*”, que no tiene la posibilidad de distanciarse críticamente de sus propios valores y tradiciones sin perder con ello su identidad. Él rechaza esta presencia *inmediata* de lo ético en el individuo como rasgo elemental del orden político; rechaza la idea del Estado basado en la virtud³²⁵. Es por eso que la *comunidad política* para Hegel no es una mera república de ciudadanos virtuosos, sino que debe tratarse de una comunidad de identidad común.

La *Sittlichkeit* hegeliana, en tanto que no se refiere ya a la mera comunidad premoderna como condición de su unidad, requiere de la esfera de la diferencia y la particularidad para su desarrollo. El derecho de la particularidad al interior de la *sustancia ética*, Hegel afirma que “podría parecer que la universalidad se mantendría mejor si dominara las fuerzas de la

³²⁵ Hegel expresa que lo ético, en tanto se refleja en el carácter individual como tal que es determinado por la naturaleza, es la virtud. Esta virtud, en tanto no muestra nada más que la simple adecuación del individuo con los deberes provenientes de las relaciones a las cuales pertenece, es la *integridad* (*Rechtschaffenheit*).

particularidad, como sucede, por ejemplo, en el Estado platónico. Pero esto también es una apariencia, en tanto que ambas son solo por medio de la otra y para la otra”³²⁶.

La *libertad* en que consiste la sustancia ética se desarrolla a través de sus diferencias y no excluyéndolas de manera totalitaria. Es en este sentido que *La Constitución alemana*, discriminando entre diversas formas de integración, Hegel afirma que “diferencias en lenguajes y dialectos, y diferencias en costumbres y educación, factores a la vez heterogéneos y muy poderosos, pudieron mantenerse unidos por el peso preponderante del imperio romano, del mismo modo como en el *Estado moderno* el mismo resultado se produce por el espíritu y arte de las instituciones políticas. La disimilitud en cultura y costumbres es un producto necesario, así como una condición necesaria para la conservación de los Estados modernos”³²⁷.

El Estado, según el propio concepto de Hegel, debe incluir a lo diferente, puesto que de no hacerlo estaría traicionando su carácter universal y su condición de totalidad. Sería únicamente el símbolo de una falsa universalidad, de una identidad relativa que es ajena a lo múltiple y, en tanto tal, incompleta e imperfecta³²⁸. De esta manera, -arguye Hegel-, la constitución del Estado, en cuanto organismo cuyo fin es la realización de la libertad, se desarrolla en diferencias existentes, en leyes e instituciones.

La unidad de la comunidad política para Hegel son las *prácticas* que se dan al interior de ciertas instituciones, tales como los contratos, la propiedad, el matrimonio, el trabajo corporativo, etc., las que crean una serie de vínculos que preservan el sistema de la eticidad y permiten a sus miembros sentirse “en casa”. Dichas instituciones son momentos necesarios que preparan a los individuos para ser ciudadanos del Estado. Es, pues, a través de estas prácticas e instituciones que los ciudadanos de un Estado moderno comienzan su camino hacia la *libertad*, ya que ellos reconocen a otros, a la vez que son reconocidos como contribuyentes significativos

³²⁶ Sobre esto, es conocido el rechazo de Hegel hacia el “fanatismo” que “quiere tener el todo en cada particularidad y no podría hacerlo más que por medio de la destrucción de lo particular. Porque el fanatismo solo consiste en no dar cabida a lo particular”.

³²⁷ Hegel, G.W.F., “Die Verfassung Deutschlands”, en: *Fruhe Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, pp. 476-477.

³²⁸ El mismo Hegel expresa que ya en los Estados de la antigüedad clásica se encuentra la universalidad, pero la particularidad no se había todavía desprendido ni liberado, ni había sido reconducida nuevamente hacia la finalidad universal del todo. La esencia del nuevo Estado consiste en que lo universal está unido a la completa libertad de la particularidad y a la prosperidad de los individuos, en que el interés de la familia y la sociedad civil se tiene que reconcentrar en el Estado, y que en la universalidad del fin no puede progresar sin el saber y el querer propios de la particularidad, la cual tiene que conservar su derecho.

de la eticidad compartida³²⁹. A su vez Hegel en la Filosofía del espíritu objetivo manifiesta que la protagonista de estos procesos es la *voluntad*, quien siempre busca elevarse a la idea de libertad³³⁰. En este sentido Hegel quiere hacer valer una noción de libertad que, si bien se vincula con lo racional y con la noción de “voluntad general” como ocurría también en la filosofía práctica kantiana, queda referida a una racionalidad de un tipo enteramente distinto: no se centra ya en el sujeto como concordante con la forma pura de la ley, sino que es concebida como sustancia, como *sustancia ética*.

Esta *libertad*, entonces es racional en el sentido en que el mundo humano –el espíritu- lo es. La libertad cobra existencia solo en las instituciones y normas que dan vida a la realidad humana, y no alejada de estas. Éste expresa por tanto, que la racionalidad de la libertad no es captada por “el individuo natural, sino solamente por el que libera éticamente mediante el desgaste de su egoísmo en el duro y fatal roce con los demás”.

Expresa a su vez que son individuos socializados, “educados” al interior de formas de vida particulares y en el seno de instituciones concretas, son los que hacen posible la existencia y desarrollo de la libertad. Para Hegel, pues, la libertad, rectamente entendida, sería obra de la “polis” y no de la naturaleza, ya que la eticidad solo puede ser vivida en tanto *liberación*, esto es, sabiéndonos coautores de las normas que proceden de la racionalidad común en la que, como individuos éticamente educados, estamos insertos³³¹.

La libertad, así, emerge como el resultado de la realización consciente del mundo de los hombres, no como condición a priori de la experiencia social. Para Hegel, estos individuos, que se liberan de su condición de meros seres naturales al entrar en la praxis intersubjetiva, son los creadores de las leyes (*Gesetze*) y las costumbres (*Gewohnheiten*), las cuales conforman la

³²⁹ Para Hegel el Estado es la realidad de la libertad concreta. La *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su desarrollo completo y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de familia y de la sociedad civil) y en que, por otro lado, se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconocen con su saber y querer como su propio *espíritu sustancial* y toman como el fin último de su actividad. De este modo, por una parte, ni lo universal tiene valor ni es realizado sin el interés, el saber y el querer particular, ni, por otra, el individuo vive únicamente para estos últimos como una persona privada, sin querer simultáneamente lo universal y tener una actividad consciente de este fin.

³³⁰ Cf. Cordua, Carla, “El desarrollo de la voluntad: de la naturaleza a la eticidad”, en: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 69-70.

³³¹ Cf. Pippin, Robert, “What is the Question for Which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?”, en: *European Journal of Philosophy*, VIII, (2000), pp. 164 ss.

primera de las determinaciones de la libertad, aquella que se vincula con el derecho objetivo o “jurídico”.

Es por esto que éste expresa que la libertad puede estar garantizada para todos, porque de todos es aquella *racionalidad universal* inherente a las instituciones del mundo social. Para Hegel, la libertad kantiana, -y moderna en general- no logra ser auténticamente universal porque continúa dependiendo de una moción estrecha de razón, aquella que termina aislándose en la soledad de la conciencia individual. Referente al sujeto, expresa Hegel que lo que el sujeto moral aún no ha comprendido es que dicha realidad social normativamente estructurada que opone a la *razón* pura es también un producto de la acción humana o, mejor aún, de la acción racional. Solo cuando el sujeto logre tomar conciencia de que la realidad en la cual vive es también un producto racional, una manifestación del espíritu del cual él forma parte, podrá accederse a la auténtica unidad entre la conciencia del deber y su realización efectiva.

Es aquí donde la crítica a la noción kantiana de *deber* adquiere sentido pleno: a diferencia de lo defendido por Kant, aquel constituye para Hegel el resultado de procesos reales de socialización que se van sucediendo a través del actuar consciente de sus protagonistas.

Finalizando, para Hegel, la racionalidad de un cuerpo político se encuentra en su constitución, en la idea de la participación social y política dentro de un todo organizado normativamente. Así, el elemento integrador y lo que permite la realización de la libertad consiste en el acto de generación y sostenimiento de dicha constitución: en la praxis productora y conservadora de las leyes e instituciones, buscando Hegel con su pensamiento que el concepto de justicia atañe a la organización estatal de modo tal que esta se ocupe no solo de garantizar las modernas libertades individuales de acción y conciencia, sino que sea ampliada hasta abarcar la protección de los derechos de participación ciudadana, así como el reconocimiento de las demandas que proceden de cada ámbito de la vida social y que los conflictos y situaciones de miseria, exclusión y aislamiento no sean gestas de gobiernos innobles.

4.5 El liberalismo absoluto de Sartre.

Para Sartre, la realidad humana está constituida por el *para sí* o la conciencia. Es verdad que el cuerpo es esencial a este *para sí* como lo es el objeto al conocimiento, y ello hasta el punto de que la conciencia es pura y simplemente lo que cuerpo es. Pero esto se debe a la nihilidad de la misma conciencia en la que el hombre consiste propiamente. Sin duda, que ella es lo único por la que el conocimiento es posible; pero el mismo sujeto cognoscente nada es."El conocimiento es el mundo (...) El mundo y fuera de esto nada (...) Esta nada es la realidad humana en sí misma"³³².

A su vez, para éste, "la nada es la misma realidad humana que se arranca del seno del ser, que surge allí como una enfermedad, como un gusano en el fruto. El fruto que se agusana es el *en sí*, el ser pura y simplemente, sólido, pleno, opaco, siempre idéntico a sí mismo, sin razón ni motivo, gratuidad absoluta. Más, ¿cómo explicar que la nada surja del ser? ¿Cómo del *en sí* puede salir el *para sí*? La única respuesta posible es la de afirmar que es el ser el que hace salir la nada de sí mismo, por necesidad de su propia estructura esencial. Todo ocurre como si el *en sí* que ha debido ser la realidad humana para fundamentarse a sí mismo, para librarse de algún modo de su contingencia y gratuidad radicales, se proporcionase la modificación del *para sí*, hendiendo la densidad maciza que le es propia y abriendo en él una grieta de nada. Pero se puede volver a preguntar, cómo es esto posible?"

Según Sartre, la conducta interrogativa del hombre nos proporciona la respuesta. Toda pregunta supone, en efecto, una doble aniquilación: la de lo preguntado por respecto al preguntante, en cuanto que la respuesta puede ser negativa, y la del preguntante mismo, que queda aniquilada en la propia pregunta, pues ésta, al dirigirse siempre hacia lo preguntado, oculta al preguntador. Por éste su carácter interrogativo el hombre se presenta, pues, en frase de Sartre: "*como el ser que hace florecer la nada en el mundo*".

Esto supuesto, cuál será la estructura de la realidad humana? Es evidente que para aniquilar, para introducir la nada en el ser, es necesario desgajarse del ser, colocándose fuera de él. Pero esto no es posible sino porque la realidad humana es, por naturaleza, *huida de sí, despegos de sí misma*. Lo que quiere decir que la conciencia o el *para sí* no puede ser concebido como una

³³² Sartre, J., *L'Être et le Néant*, 221.

pura concatenación causal en la que cada estado determina al siguiente. El despegue de la conciencia no puede explicarse por un estado anterior a ella.

“Debe introducirse, -según el filósofo francés- aquí una fisura de nada, un muro infranqueable de nada, que separa un estado de otro. Y esto es precisamente lo que hace posible la libertad y evita el determinismo, enfatiza éste. La conciencia en cuanto corte del ser, en cuanto aniquilación de su propio pasado, es para Sartre aquello mismo en que consiste la libertad. Por lo demás, la libertad se revela al hombre por la angustia, que tiene una doble vertiente: angustia frente al porvenir, porque la libertad no se conquista de una vez por todas, y angustia frente al pasado, por la total discontinuidad de la conciencia, por la absoluta ineficacia de la resolución pasada”.

Para Sartre, la libertad que se revela en la angustia está caracterizada por la plena ineficacia de los motivos jamás están en la conciencia, sino siempre ante ella, y, por lo mismo, aniquilados por ella. Entendida así, como indeterminación absoluta, se explica uno que la libertad tenga por fundamento a la misma nada que es el hombre. "Este es libre precisamente porque no *es*. Lo que *es*, no es libre; *es*, de una vez y no puede *no ser*, ni ser de otra manera. Es justamente la nada instalada en el corazón del hombre lo que le hace ser libre, por cuanto le empuja a hacerse siempre, en vez de ser.

Sartre va más allá expresando que “es verdad que la libertad no es posible sino a partir de una situación, pero esa misma situación sólo se da por la libertad. No solo mi porvenir, sino mi pasado, mi presente, mis condiciones todas, el mundo en torno, dependen de mí. Yo los asumo, al adoptar ante ellos una posición. En realidad, ni mi mundo, ni mi situación, ni mi pasado configuran realmente mi ser. Yo no soy más que una conciencia y, por consiguiente, una pura actitud ante todo eso. También es verdad que la elección original por la que asumo mi situación y me defino en mis proyectos últimos es absolutamente necesaria, pero es necesaria como elección, no como *tal* elección, con lo que aquella libertad absoluta no sufre menoscabo". No es, pues, extraño que, atendiendo a esa libertad original, concluya Sartre diciendo que "es un absurdo en cuanto que está más allá de todas las razones".

Para digerir esta compleja teoría de Sartre sobre la libertad humana debería bastar con detenerse en esa conclusión final que se acaba de transcribir: la libertad es un absurdo. Pero no

deja de tener interés esa misma aventura hacia el absurdo, por cuanto nos enseña que la libertad no puede ser entendida como absoluta indeterminación sin frontera alguna. La libertad es ilimitada, pero dentro de ciertos límites.

4.6 El concepto de libertad abordado por pensadores del siglo XX hasta nuestros días

4.6.1 El tema de la libertad en Adela Cortina

Cuando Adela Cortina³³³ aborda el tema de la libertad, expresa que ésta es el primero de los valores que defendió la Revolución Francesa y sin duda uno de los más preciados. Señala a su vez que la libertad tiene distintos significados que diferencia.

La primera idea de libertad, que se gesta en la política y la filosofía occidental, afirma Adela Cortina, en adelante Cortina, es la que Benjamín Constant denominó "libertad de los antiguos" en su antológica conferencia "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos"³³⁴, se refería con esa expresión a la libertad política de la que gozaban los ciudadanos de la Atenas de Pericles, cuando se instauró la democracia en Atenas. Comenta Cortina que los ciudadanos eran allí los hombres libres, a diferencia de los esclavos, las mujeres, los metecos y los niños, y eso significaba que podían acudir a la asamblea de la ciudad, a deliberar y tomar decisiones conjuntamente sobre la organización de la vida de la ciudad.

Por tanto, dice Cortina que libertad significaba, sustancialmente, "participación en los asuntos públicos". Hoy por hoy, expresa ella que no existe mayor interés de la participación en lo público, por muchas razones, pero, no empece a ello, la participación en público sigue siendo un valor de la ciudadanía, que conviene educar en ella, alertando a la vez a los participantes de que deben exigir en cada caso concreto que sea significativa.

En épocas anteriores, sigue diciendo Adela Cortina, se entendía que el interés de un individuo era inseparable del de la comunidad, ya que del bienestar de su comunidad dependía el suyo propio. Sin embargo, enfatiza Cortina, que en la Modernidad empieza a entenderse que los intereses de los individuos pueden ser distintos de los de su comunidad, e incluso

³³³ Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1998, 2a. ed.

³³⁴ Constant, Benjamín, *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, págs. 257-285.

contrapuestos, por lo que, conviene establecer los límites entre los individuos y la comunidad, y asegurar que todos los individuos dispongan de un espacio en que moverse sin interferencias, por lo que así nacen, sigue diciendo, un conjunto de libertades de conciencia, de expresión, de asociación, de reunión, etc.

Este es el tipo de libertad más apreciado en la Modernidad, recalca Cortina, porque permite disfrutar de la vida privada: la vida familiar, el círculo de amigos, los bienes económicos etc., a diferencia de la democracia ateniense, que identificaba la auténtica libertad con la participación en la vida pública, la Modernidad estrena la libertad como independencia, como disfrute celoso de la vida privada, acota.

Pero no empecé a este valor de disfrute de la vida privada, afirma Cortina, y aunque la libertad como independencia es un valor muy estimado, irrenunciable, urgen en la educación transmitir cognitivamente algo tan obvio como que no se mantiene ésta sin solidaridad.

En el siglo XVIII, con la Ilustración, expone Cortina, nace una tercera idea de libertad: la libertad entendida como autonomía, pues será libre aquella persona que sea autónoma, es decir, capaz de darse sus propias leyes. No es hacer, continúa diciendo, lo que le venga en ganas a la persona, sino, ser libre entonces exige saber detectar qué humaniza y qué no, como también aprender a incorporarlo en la vida cotidiana, creándose una auténtica personalidad.

Termina diciendo que conquistar la libertad como autonomía no es fácil, pues exige cultivo y aprendizaje, pero merece la pena embarcarse en uno y otro, comenta, porque es uno de nuestros más preciados valores, uno de los que mayor disfrute proporciona cuando se ha aprendido a degustar y que, a mayor abundamiento, puede universalizarse, siempre que se practique la solidaridad, termina diciendo³³⁵.

³³⁵ *Ibíd*, Adela Cortina, pág. 237.

4.6.2 El tema de la idea liberal de la libertad en Victoria Camps

En el tema de la idea liberal de la libertad, Victoria Camps³³⁶ se pregunta si para echar mano de los valores más asumidos por la ética, si es preciso volver a pensar la naturaleza del conflicto entre el imperativo de la igualdad y el imperativo de la libertad.

Camps utiliza una explicación técnica en cuanto al concepto de la sociedad civil, y con ella toda su problemática para afirmar que no es precisamente la crítica de las libertades formales la que tiene actualidad, pues, señala ésta que la crítica parece desplazarse en otra dirección, puesto que la sociedad civil no es ya la sociedad de clases en la que se encontró Marx, sino la sociedad de partidos, sindicatos, corporaciones y asociaciones de diverso tipo. Expresa que no es Marx, sino Stuart Mill quien define la libertad que nuestro tiempo trata de recuperar, la libertad como independencia del poder político y social, pero se tropieza con una dificultad grave, enfatiza Camps, faltan cruces que vehiculen esa idea de libertad. De ahí que Camps plantea que el sujeto de las filosofías de hoy no es el individuo posesivo y asocial, sino que es por el contrario, un ser intersubjetivo, que se sabe comunitario, dialógico, sometido a reglas, incapaz de conocer ni justificar nada por sí mismo.

Nombra ésta a Daniel Bell, quien para ella es el mejor que ha cualificado al miembro de la que él llama “sociedad post-industrial”, donde Camps está de acuerdo con Bell al expresar éste que “los derechos del grupo merecen más atención que los del individuo, pues es más la satisfacción de los deseos privados y la solución de patentes desigualdades no se persiguen individualmente a través del mercado, sino públicamente por el grupo”.

Victoria Camps concluye el tema de la libertad mencionando a Bell en cuanto a que éste dice que vivimos en una sociedad comunal sin valores comunes, la que ésta llama “idea liberal de libertad” la cual, enfatiza, que puede ser inútil o falaz si carece de garantías o condiciones que permitan enarbolar sin engaños el principio de “igual libertad para todos”.

Una vez asumidos los peligros de las concepciones igualitaristas de la sociedad y del gobierno, concluye Camps, hoy se observa cómo las teorías morales y políticas se desencantan en excesos hacia un liberalismo igualmente peligroso, sentenciando que “si no queremos sentirnos

³³⁶ Victoria Camps, *Ética, retórica, política*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, pág. 55.

obligados a reconocer que la libertad es una idea inútil, conviene que volvamos a pensar en la igualdad”.

4.6.3 El tema de la libertad y sus alcances en el pensamiento de José Ramón Ayllón

Como pensador contemporáneo, José Ramón Ayllón, en su obra *Ética Razonada*³³⁷ expresa que gracias a la libertad inteligente, el hombre posee la admirable posibilidad de autodeterminarse y elegir, pues el hombre elige su propio papel, lo escribe a su medida con los matices más propios y personales, y lo lleva a cabo con la misma libertad con que lo concibió: por eso progresa y tiene historia, comenzando así Ayllón su análisis al particular.

Lo que define la libertad, comenta Ayllón es el poder dirigir y dominar los propios actos, la capacidad de proponerse una meta y dirigirse hacia ella, el autodomínio con que los hombres gobiernan sus acciones. Expresa a su vez que hay una libertad física que equivale a la libertad de movimiento: poder ir y venir, entrar o salir, subir o bajar, hacer esto o aquello, pero la raíz de la libertad está en la voluntad, y la acción voluntaria es, ante todo, una decisión interior, enfatiza Ayllón.

Este particular, afirma éste que es sumamente importante pues significa que el hombre privado de libertad física sigue siendo libre: conserva la libertad psicológica.³³⁸ Al respecto, Ayllón menciona a Víctor Frankl, un psiquiatra judío que estuvo internado en un campo de exterminio nazi y, autor de “*El hombre en busca de sentido*”, donde afirma que al hombre se le puede arrebatar todo salvo la última libertad: la elección de su propio camino. Otro alcance característico que da Ayllón al concepto objeto de análisis es como libertad limitada.

A este particular Ayllón expresa que la libertad no es absoluta porque el hombre tampoco lo es, pues su limitación es triple: física, psicológica y moral. Sin embargo, éste reconoce que esta triple limitación no debe considerarse como algo negativo, pues, continúa diciendo que parece lógico que a un ser limitado le corresponda una libertad limitada: que el límite de su querer sea el límite de su ser, pues abunda diciendo que si la libertad humana fuera absoluta, habría que comenzar a tenerla como prerrogativa de los demás.

³³⁷ José Ramón Ayllón, *Ética Razonada*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999, 2a. edición.

³³⁸ *Ibíd*, Ayllón, pág. 21.

A su vez enfatiza en cuanto a que la libertad tampoco es un valor absoluto, porque tiene un carácter instrumental: está al servicio del perfeccionamiento humano, y de ahí que la libertad no es un valor supremo: de hecho, sigue diciendo, interesa en la medida en que apunta a algo más allá de la libertad, algo que la supera y marca su sentido: el bien, concluye. De ahí expresa Ayllón que ser libre no es, por tanto, ser independiente. Otra manera para Ayllón enfocar la libertad es desde el punto de vista de libertad condicionada.

Ayllón expresa que la libertad no es absoluta, pues está siempre condicionada por lo que existe en torno a ella, poniendo por ejemplo el que estamos condicionados por las circunstancias de nuestro nacimiento: pues no es lo mismo nacer en un continente que en otro, en una familia pobre o acomodada, culta, o inculta, etc. Al respecto, aflora pues en Ayllón el concepto de “responsabilidad”, donde afirma que “todo acto libre es imputable, es decir, atribuible a alguien, pues el sujeto que lo realiza debe responder de él, pues los actos pertenecen al sujeto, porque sin su querer no se hubieran producido, por lo que es el agente quien escoge la finalidad de sus actos y, por consiguiente, quien mejor puede dar explicaciones sobre los mismos, por lo que así del mismo modo que la libertad es el poder de elegir, la responsabilidad es la aptitud para dar cuenta de esas elecciones”³³⁹. Ayllón entiende la responsabilidad como la capacidad para responder de los propios actos, y es propia del que escoge y realiza libremente sus actos, resultando de esto el que seamos responsables de nuestros actos libres, enfatiza, y principalmente, según él de los actos sobre los que experimentamos esa obligación interna llamada deber moral, pues, continúa diciendo Ayllón que el deber moral suele recaer sobre actos con importantes consecuencias: pasear o estar sentado suelen ser acciones intrascendentes, y por eso no recae sobre ellos el deber moral; en cambio, acentúa, la diferencia entre matar o no matar no tiene nada de intrascendente, y el deber moral es categórico en ese punto.

4.6.4 El problema de la Libertad en el pensamiento de Franz von Kutschera

En su libro, *Fundamentos de Ética*³⁴⁰ Franz von Kutschera comienza abordando el tema de la libertad diciendo que en la ética, el problema de la libertad desempeña un importante papel, ya que los mandatos sólo son relevantes allí donde existe la posibilidad de elegir entre varias

³³⁹ Op. Cit., Ayllón, pág. 27.

³⁴⁰ Franz von Kutschera, *Fundamentos de Ética*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1989.

alternativas y el sujeto es moralmente responsable de aquellas acciones que podría también haber evitado. Continúa expresando Franz que el primer intento de definir la libertad de acción se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles distingue entre acción voluntaria y obligada³⁴¹, expresando Aristóteles que libre es una acción que ocurre sin violencia externa.

Sin embargo, de la definición dada por Aristóteles, para von Kutschera esta definición es insatisfactoria por tres razones, a su entender; en primer lugar, frente a la violencia externa existe, dice Franz, también una violencia interna, ya que hay causas psíquicas del comportamiento, como, por ejemplo, acentúa, las fobias, que se escapan, en parte o en todo, al control del acto.

En segundo lugar, continúa Franz, la libertad de acción, según esta definición, sería compatible con una determinación natural de todo el comportamiento humano, sin embargo, enfatiza, normalmente no se llamaría libre a un comportamiento determinado por causas naturales; y en tercer lugar, expresa Franz que ya Aristóteles subrayó que hay muchas cosas en lo que un comportamiento no resulta obligado desde fuera, pero tampoco es libre.

Subraya von Futschera que Aristóteles, en su concepto de libertad reúne los dos componentes voluntario y premeditado. Premeditado no significa sólo internalizar, sino también "un conocimiento de las circunstancias y las consecuencias", pues advierte Franz que una acción que, dadas las circunstancias, conduce a consecuencias que el actor no desea, no se denomina "involuntaria", sino "errada" o "equivocada", sostiene von Futschera.

Por otro lado, Aristóteles, según éste, considera libres sólo a los seres inteligentes, pues para poder actuar de una manera significativa y racional, deben serlo, y así poder hacerse una idea de las alternativas existentes y sus consecuencias probables. Respecto a lo planteado por Aristóteles, von Kutschera expresa que "el problema de la validez de la libertad de acción consiste en la pregunta de si hay o no libertad de acción, si un comportamiento determinado es o no libre, si es o no una acción, en el sentido en que se ha definido.

A lo planteado en el párrafo anterior, von Kutschera, abordando la segunda pregunta, expresa que sólo puede responderse si se tiene en cuenta circunstancias especiales, y, por tanto, recalca, que no se puede ocupar de ella. La primera pregunta, afirma, por el contrario, tiene un

³⁴¹ En *Ética a Nicómaco*, capítulo I y V.

significado fundamental para la ética, pues lo fundamenta diciendo que el problema de la libertad de acción no radica en la cuestión de si las acciones son libres- pues lo son siempre según nuestra definición de este concepto-, sino en si hay acciones en este sentido.

Termina diciendo von Kutschera que la libertad no sólo consiste en poder seguir nuestros propios intereses, pues el rango de la libertad se mide por la grandeza de las metas y, para aquellos que reconocen la existencia de valores objetivos, es más importante realizar estas metas que satisfacer fines meramente privados, pues con ello, sigue planteando, no se reprime o niega los intereses personales, sino que se "suspenden" como dice Hegel.³⁴²

4.6.5. La Libertad como valor de responsabilidad en el pensamiento de Germain Grisez

Germain Grisez en su obra *Ser persona. Curso de Ética*³⁴³ analiza el tema de la libertad utilizando a su vez el valor de la responsabilidad como punta de lanza. Comienza éste acentuando que la libertad todo el mundo la quiere; los poetas la alaban; los políticos la prometen o la proclaman; y algunas personas han dado sus vidas por conseguirla para ellos y para otros.

La libertad, para Grisez puede tener diferentes significados, pues puede referirse simplemente a la ausencia de restricciones físicas; que en ocasiones, para él, significan la ausencia de presiones y demandas sociales externas; otra veces se refiere a esa capacidad por la cual las personas pueden dar formas a sus propias vidas a través de sus elecciones, comenta. Para Grisez, la libertad también puede ser analizada desde varias vertientes, a saber: como libertad física: Grisez expresa que "el tipo más sencillo de libertad es la ausencia de coerción y constricción física; es la llamada libertad física, la cual corresponde al modo de actuar más simple, aquel que puede ser realizado por un animal o un niño pequeño. Un perro persigue a un conejo; un bebé gatea por la habitación para coger un balón rojo. En tales acciones el significado del comportamiento procede del fin: el comportamiento y el significado están estrechamente unidos, y el comportamiento sólo tiene sentido en relación con el logro del

³⁴² Franz von Kutschera entiende que el objetivo de Hegel era partiendo de la antítesis natural entre querer y deber, llegar más allá de Kant, a una síntesis en la que se quiere lo bueno y lo querido es correcto.

³⁴³ Germain Grisez et al., *Ser persona. Curso de Ética*, Madrid, Ediciones RIALP, 1996, 2a. edición.

fin³⁴⁴. La libertad aquí, comenta Grisez, está presente en el sentido de que la acción no puede realizarse a menos que el individuo no esté físicamente obligado, pues expresa además, que cuando se sufre la oposición de una fuerza no puede haber acción; la acción puede ser realizada cuando no hay una fuerza en contra que la impida, siendo ésta situación, comenta Grisez, representada la libertad física.

Otra forma en que Grisez aborda la libertad es: Como libertad ideal. Cuando habla de “libertad ideal” Grisez se refiere a aquella que tienen los individuos y las sociedades cuando son capaces de actuar de acuerdo con un ideal. Al expresar esto, Grisez establece que ese es el sentido en que la palabra libertad es usada por pensadores tan diferentes como San Pablo y Freud; para San Pablo, comenta, el pecador no es libre, ya que por el pecado ha perdido el ideal de santidad, por el contrario, sostiene éste que los cristianos son libres porque Jesucristo, al redimirlos del pecado, les hizo libres para la santidad.

De modo semejante, abunda Grisez, para Freud, mientras que el neurótico no es libre, sí lo es el paciente curado que ha sido liberado de la neurosis, en la medida en que es capaz de comportarse de acuerdo con el ideal de salud psicológica.

Libertad ideal, por tanto, significa para Grisez que el individuo no está impedido para hacer lo que debe ser hecho; la libertad de hacer lo que se quiera significa que el individuo no está impedido para hacer lo que quiere, pero bajo la mayor parte de los ideales de comportamiento, enfatiza, subyace la idea de que una vez alcanzados, su cumplimiento se ve como algo agradable y la persona los quiere de verdad.

Por otro lado, expresa Grisez, referente a lo anterior que en la práctica, el contenido de la “libertad ideal” varía ampliamente, como puede ser mencionando a Marx, el cual consideraba, según menciona Grisez, que la condición humana ideal no era alcanzable por el individuo aislado, sino por la sociedad considerada como un todo, y cualquiera que fuera el contenido particular, el concepto general seguiría siendo el mismo: los seres humanos tendrán la libertad ideal cuando sean capaces de actuar como exige el ideal. Otra manera de entenderla, según Grisez es, a saber: Como Libertad creativa.

³⁴⁴ Cfr., pág. 24

En este sentido, Grisez se refiere a aquella libertad que aparece cuando se superan las circunstancias y factores que tienden a la rutina, permitiendo la emergencia de algo nuevo. Se distingue de la libertad física, dice éste, ya que esta última reside en el agente capaz de comportarse de un determinado modo, mientras que la libertad creativa puede implicar la emergencia de algo nuevo y distinto del agente, y ésta también es diferente, reconoce, porque puede ser tan repetitiva y falta de creatividad como el deseo, el cual da forma al contenido de lo que se quiere; y la libertad creativa, concluye Grisez, no es igual que la libertad ideal, porque ésta da por supuesta la existencia procedente de un ideal de comportamiento, mientras que la libertad creativa puede implicar el nacimiento de nuevos ideales y principios. Este aborda la libertad también desde la vertiente de la política.

Para Germain Grisez la libertad política es un tipo de libertad que se aplica más a los pueblos que a los individuos. Menciona a su vez que aunque la política se relaciona con la libertad individual de hacer lo que se desea, dice que no son idénticas, pues, según él la diferencia está en el énfasis que se ponga, ya que la libertad individual de hacer lo que se desea pone el énfasis en la ausencia de requerimientos exigidos por otros; en la libertad política, acentúa Grisez, se halla en el hecho de que las personas actúan de acuerdo con las leyes en cuya promulgación ha participado de algún modo.

En este sentido, dice Grisez que los niños de una típica democracia occidental no son políticamente libres, pero sí lo son virtualmente todos los ciudadanos adultos, refiriéndose la libertad política a aquellos aspectos de la vida en lo que el hombre actúa como ciudadano.

4.6.6 La libertad como autonomía absoluta según José M. Barrio

Partiendo del tema mencionado arriba, José M. Barrio³⁴⁵ en su obra “*Moral y democracia*”³⁴⁶ comienza definiendo la libertad como la capacidad de elegir el bien. Sin embargo, aclara a esta definición dada la expresión de que por la peculiar constitución de la voluntad humana, cuyo objeto formal “quod” es el bien que la inteligencia le presenta, pero que ha de convivir, a su vez, con otras inclinaciones que en ocasiones no facilitan la prosecución

³⁴⁵ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con Premio Extraordinario Profesor agregado de Bachillerato. Amplió estudios en la Universidad de Münster. Ha publicado más de setenta trabajos en revistas científicas de Filosofía y Pedagogía.

³⁴⁶ José M. Barrio, *Moral y democracia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.

del bien, pues sigue diciendo que la voluntad ha de estar dotada de la capacidad de proponerse fines arduos, que el hombre verdaderamente libre es capaz de autoposeerse para disponer de sí mismo en relación a un fin difícil, y de quererlo operativamente, es decir, no sólo querer su idealidad, sino su realidad.

Por supuesto, afirma Barrio que la cualidad- a la que se puede llamar libertad moral-, proporciona al hombre una dosis importante de autodomínio, de autogobierno, de autonomía, y naturalmente, enfatiza, presupone la capacidad de elegir que se denomina el libre albedrío, sin la cual aquella otra no sería posible, y de ahí expresar Barrio que no cualquier uso de la libertad proporciona libertad moral o autodomínio.

El sentido de la libertad moral que propone Barrio no coincide exactamente, dice, con el que le ha atribuido, siguiendo a los estoicos, Kant, pues, sigue diciendo Barrio que en el estoicismo, libertad moral equivale a apatía (*ataraxía*), que consiste en la anulación total de las pasiones o inclinaciones, pero la libertad moral, como Barrio la entiende,- en línea más bien con la tradición aristotélica y cristiana- no consiste en no tener inclinaciones sino en no ser-tenido por ellas, lo que implica, a su entender, un concepto no peyorativo de las pasiones o inclinaciones, completamente distinto al estoico y al kantiano.³⁴⁷ Para Barrio es, por lo tanto de orden plantear que sólo un buen uso, -moralmente recto y verdadero en sentido práctico-, de la libertad electiva puede proporcionar libertad moral, que es, según él, la más propiamente humana, por lo que por ello no cabe identificar la libertad con la autonomía en su acepción de independencia absoluta del sujeto respecto de todo vínculo, termina diciendo.

De aquí que, continúa diciendo, si la libertad electiva no se liga a la verdad, no se cumple como auténticamente humana; se cumplirá en el ámbito electivo, pero no en el ámbito humano integral, ya que lo importante, enfatiza, en la libertad no es ella misma; en tanto que lo relevante de la libertad es el contenido de la elección, o sea, expresa Barrio que el valor de la libertad humana estriba no en la infinita posibilidad de elegirlo todo, sino de elegir lo que es verdadero.

A manera de concluir su análisis, Barrio cita a J. Guitton, el cual, según él, describe bien la vivencia de la libertad de arbitrio como decisión, y el riesgo que lleva consigo: "es verdad que

³⁴⁷ José M. Barrio, *Positivismo y violencia*, Pamplona, EUNSA, 1991, pág. 65-73.

hay en todas las vidas unos instantes de detención, cargados de futuro o pasado, en los que tenemos la impresión de estar más allá de duración común, por ejemplo cuando hacemos un acto de libertad radical, que pone en juego por anticipación nuestra vida entera"³⁴⁸.

Concluye Barrio este apartado afirmando que no es posible identificar libertad con autonomía, pues el grado de libertad que se posee depende del grado de realidad de aquello con lo que uno se vincula, precisamente eligiéndolo, por lo que, también acentúa éste, tampoco la libertad no es independencia, pues depende de la realidad que se elige, y más concretamente del grado de intensidad entitativa de dicha realidad.

Yendo tras la visión de la libertad como autonomía absoluta, Barrio postula que la vertiente de esta es la que hace posible hablar de una diversa dignidad de la persona humana: una dignidad adquirida por el buen uso de la libertad de albedrío y una dignidad innata, sigue diciendo, en la cual efectivamente tiene un papel decisivo la capacidad de hacer opciones, pero que no se determina por el buen o mal uso que hagamos de dicha capacidad, comenta.

Como parte de esta visión de libertad como autonomía absoluta, Barrio hace referencia a que es preciso tener en cuenta la distinción entre dignidad moral y dignidad ontológica, y a la vez hace referencia a Millán-Puelles, quien advierte cómo esta distinción, arriba mencionada, funda el orden de consideraciones prácticas que han de afrontarse desde la discusión, por ejemplo, sostiene, acerca de los derechos humanos:

(...) la dignidad moral de cada hombre es cosa muy diferente de la dignidad ontológica de la persona humana, pues esta dignidad es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre arbitrio, no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la dignidad ontológica de la persona humana posee, no obstante, una significación esencial: la de constituir el fundamento de los deberes y los derechos básicos del hombre.

Estos deberes y derechos básicos suelen denominarse naturales por suponer en toda persona humana la naturaleza racional, de modo que también se ha de tomar a esta naturaleza por fundamento de ellos, pero no solamente por ser algo que tenemos en común todos los hombres, ya que así mismo la dignidad ontológica de la persona humana la tenemos todos los hombres en

³⁴⁸ J. Guitton, *Historia y destino*, Madrid, RIALP, 1977, pp 95-96.

común, sino por hacer que nuestro nivel o rango de personas sea justamente el de personas humanas³⁴⁹.

4.6.7 La idea de persona y de la libertad en el pensamiento de Robert Spaemann

En su obra “Personas”³⁵⁰, Robert Spaemann, en adelante Spaemann, expresa que la idea de persona y la de libertad están estrechamente unidas, o sea, el concepto de persona da una dimensión al de libertad cuya legitimidad ha sido negada repetidamente, asevera, a saber, la dimensión del “libre albedrío”.

Para entender y valorar esa radicalización del concepto de libertad, continúa diciendo Spaemann, hay que preguntarse, ante todo, qué es lo que se quiere decir cuando se habla de libertad, pues libertad es un concepto reflexivo.

De ahí, expresa Spaemann que la libertad no es libre arbitrio, ni tampoco se puede entender como autonomía, sino que la libertad es, ante todo libertad de algo, pues la persona es libre de su propia naturaleza, pues, afirma Spaemann a su vez que la persona tiene su naturaleza, no la es, pudiéndose relacionarse con ella, pero eso no lo puede hacer por sí misma, sino por el encuentro con otra persona, llegando aquí éste a entender esta como la afirmación de otra identidad- como reconocimiento, justicia, amor- que es constitutiva de las personas, recalca, o lo que dice ser la “libertad de nosotros mismos”.

Una vez Spaemann postula la libertad como de nosotros mismos, entiende que esa libertad se vive a sí misma como regalo, pues para él, es exclusivamente el lado emocional y práctico de la manifestación, del “claro” en el que la persona se ve situada, y en el que aquello con lo que se encuentra se le manifiesta como en sí mismo es, no como elemento de un medio definido por la funcionalidad del propio organismo y de los propios intereses. A esto, recalca Spaemann que “la capacidad de verdad del hombre es también lo contrario de la autonomía, pues, abunda diciendo que es el paso hacia lo abierto, “hacia lo libre”, hacia la región en que lo que es se manifiesta como es”³⁵¹.

³⁴⁹ Cfr. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, pp. 465-466

³⁵⁰ Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2000.

³⁵¹ Op. Cit., Spaemann, pág. 207

Concluye Spaemann su análisis de la libertad expresando que el interés que mueve a dirigir la atención a una idea está fundado en la verdad de esa idea, y someterse a sus exigencias significa estar emancipado de uno mismo, es decir, según él, haber renunciado a la exigencia natural de autonomía, siendo esto lo que llama Spaemann el concepto de “libertad personal”, concluye.

4.6.8. La libertad como fundamento de la ética cristiana en Eduardo López Azpitarte

De primera intención, Eduardo López Azpitarte, en adelante López Azpitarte, afirma que el concepto de libertad tiene un origen primario sociológico, como un deseo de autonomía frente a las estructuras sociales que aprisionan al individuo de diferentes maneras, y la índole comunitaria del ser humano, sigue diciendo López Azpitarte, impide una libertad absoluta, pues hay que defender y respetar los derechos de otras personas, asegura.

A este particular, expone López Azpitarte que la pregunta más importante es si es posible la libertad, pues el tema ha constituido siempre un motivo de estudio y reflexión a lo largo de toda la historia. A su vez recalca López Azpitarte que la doctrina de la libertad ha visto su más peligroso adversario es cualquier tipo de determinismo de los muchos que se han dado en la historia.

Comienza este apartado López Azpitarte expresando que “hasta los científicos”³⁵² están hoy de acuerdo mayoritariamente en aceptar el presupuesto de la libertad, pues los múltiples determinismos que amenazan no tienen porqué destruir la capacidad básica de autodeterminación, sostiene éste.

Expresa además López Azpitarte que hoy, que tanto se pregonan los derechos de la libertad en todos los órdenes, y el respeto que ella merece como símbolo de la dignidad humana, resulta paradójico y desacentrante, enfatiza, combatir su posibilidad, como si el mero enfrentamiento con ella produjera un miedo instintivo.

Es por lo que éste plantea que la libertad, no es un regalo gratuito de la naturaleza, sino una conquista que sólo se consigue a través de un enorme y dramático combate, pues habría que

³⁵² Ver J. Wagensberg (ed.), *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquera, 1986, donde se recogen las ponencias, diálogos y debates de los más prestigiosos científicos que intervinieron en la reunión de Figueres, 1985.

definirla, continúa su exposición como la capacidad del ser humano para ir superando y venciendo, en la medida de sus posibilidades y poco a poco, aquellos compromisos y determinismos que no quiere aceptar ni los considera válidos en función de su destino.

Esta capacidad de preferencia se trata, comenta López Azpitarte de una actitud violenta y paradójica entre los componentes deterministas y el ansia de autonomía, que se entrecruzan constantemente, dice, en la estructura psico-biológica del hombre, de donde se basa éste para plantear la paradoja radical de la libertad humana.

De esto, expresa López Azpitarte que en lugar de indiferencia, cabría mejor el término de "preferencia", pues la dinámica del ser humano busca el bien con un ansia incontenible, y su libertad, acota, será tanto más plena y completa cuanto más seducida, vinculada y comprometida se sienta con él. A su vez, abona a su análisis el considerar la necesidad de una opción: la preferencia por un valor supremo.

Señala además que si la libertad es ante todo pasión y preferencia por el bien antes de ejercitarla en las múltiples elecciones pequeñas y ordinarias de cada día hay que haber encontrado otra opción suprema que las justifique y estimule, pues los actos concretos sin ninguna vinculación en este fin carecen de sentido humano, como si fuera los gestos de un autómatas o insensato, pues la persona tiene que decidir el significado último y definitivo que quiere darle a su vida y en función del cual nacerá un estilo determinado de conducta³⁵³.

4.6.9 La libertad en el pensamiento ético de Joseph Ratzinger

Este gran teólogo de nuestros días en su obra *“Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología”*³⁵⁴, ha expuesto magistralmente que: “aunque el ser humano se ha emancipado de los vínculos de la costumbre y la tradición, experimenta límites hasta ahora insospechados, impuestos por la civilización técnica y centralizada. Esta situación nos lleva a interrogarnos si no habremos cambiado espacios libres por otros más restrictivos, si no sienten nuestras sociedades el deseo de combatir también el orden de la libertad que imponen las instituciones para llegar por fin a la verdadera libertad personal”. Ratzinger afirma en su obra mencionada

³⁵³ Op. Cit., López Azpitarte, pág. 340.

³⁵⁴ J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987, pág. 199.

arriba que en la Biblia se encuentran dos conceptos relacionados con el tema de la libertad: *eleutheria* (libertad) y *parresía* (franqueza).

El primer concepto de libertad, *eleutheria*, expone éste que es muy diverso al que tenemos hoy, pues no significa posibilidad de elegir, sino *status* opuesto a esclavitud: libre es el que, dondequiera que esté, se siente en su casa, en su patria. La traducción griega de la Biblia asume esta visión, como en el caso de los hijos de Sara y Agar: libre es el que está en su casa y tiene derecho a la herencia, pues la libertad se identifica con la filiación. Ésta es la primera idea de libertad: *una distinción en el ser*, seguida por una diferencia en el actuar, postula Ratzinger.

Los cristianos, por tanto, enfatiza el teólogo, no serán extranjeros o advenidizos, sino ciudadanos con pleno derecho. Se trata de una libertad exigente, nada arbitraria: conlleva vivir la *ley de Cristo*, conforme a la condición del que es espiritual, al modo del Espíritu del Hijo. La libertad en sentido bíblico, expresa Ratzinger, es algo muy distinto de la mera indeterminación, pues significa participar en el ser mismo, ser dueños del ser, no súbditos sometidos al ser, no excluyendo a nadie, pues, la exigencia es algo distinto a la arbitrariedad.

Según Ratzinger, la libertad en la Biblia significa *participar en el mismo ser*. Es por eso que Dios es la libertad en persona, pues Él es total posesión del ser. “La libertad se identifica con la altura del ser; altura quiere decir: estar en contacto con la fuente del ser, con el manantial de todo bien, con la verdad y con el amor”³⁵⁵. Con esta idea de libertad, la pedagogía cristiana busca esa altura del ser, la divinización, hacia el ser-como-Dios, como el Cristo crucificado.

El otro término, *parresía*, expone el teólogo católico, procede de la política griega: significa el derecho que tiene el hombre libre a decir lo que piensa, signo de verdadera democracia, y comparando la retórica pagana con el derecho de expresión cristiana: mientras la retórica está marcada por la adulación, la avaricia y el orgullo, la libertad de expresión que promueve el cristianismo está relacionada directamente con la verdad.

De ahí acentuar Ratzinger que el espíritu franco y libre presupone ante todo desprendimiento, la libertad de sí mismo para entregarse al Evangelio, y su franqueza consiste en decir la verdad a un mundo dominado por la apariencias. A su vez expresa que “la libertad radica ante todo en

³⁵⁵ *Ibidem*, pág. 216 (Cita a Gálatas 6,2: “Llevad los unos las cargas de los otros y así cumpliréis la ley de Cristo”).

el ser del hombre y luego se concreta en los derechos de la libertad para actuar”. Por tanto, el teólogo alemán explica, frente a la retórica pagana, que “cuando falla el fundamento ontológico los derechos se quedan sin contenido y corren el riesgo de convertirse en polo opuesto”³⁵⁶.

4.6.9.1 Libertad como filosofía del Logos

Ratzinger afirma que para entender el mensaje cristiano, es necesario un adecuado concepto de libertad, y que también la fe cristiana es una filosofía de la libertad, pues se trata de un corolario de la fe en el *Logos*, que es también conciencia y libertad. La libertad, es por tanto según éste, un rasgo peculiar de la fe cristiana en Dios, pues en el principio de todas las cosas existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino una *conciencia libre* que, a su vez, genera libertades.

Para el credo cristiano, arguye, el mundo es pensado por una conciencia que es *libertad creadora*, que sostiene todas las cosas y que entrega lo pensado a la libertad de cada ser propio y autónomo. Por eso, Ratzinger insiste en definir la fe cristiana como *filosofía de la libertad* y como una opción por la primacía de la libertad frente a la aparente necesidad cósmico-natural.

Por otro lado, la imagen del mundo que ofrece la revelación cristiana, apunta Ratzinger, es grande y audaz: un mundo que, en su estructura, es libertad, y es Jesucristo, expresión central de esta libertad, que se convierte en la figura central de la historia al rescatar la libertad caída y convertirla, junto con el tiempo perdido, en signo de paz: “Sólo el Dios que sale de su distancia de Creador y Señor hasta llegar a la forma de siervo, que se somete hasta lavar los pies; sólo Él y su amor constituyen la fuerza que recupera el cosmos para la libertad y el amor, sólo Él es capaz de implantar la autonomía, la verdadera libertad”³⁵⁷.

Ratzinger afirma que la historia de la modernidad también se presenta como historia de la libertad. Cuando señala los muchos eventos positivos que el Vaticano II había alabado en la cultura moderna, cataloga entre los principales la defensa de los derechos humanos, la abolición de la esclavitud, la libertad religiosa o la libertad civil frente al Estado.

³⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 218.

³⁵⁷ J. Ratzinger, “El fin del tiempo”, en: Metz, J.B., Ratzinger, J., Moltmann, J., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid, Trotta, 2001, págs. 31-32.

Asimismo, Ratzinger aclara que la idea moderna de libertad es un producto legítimo del espacio vital cristiano. Y se remonta al escrito *La libertad del cristiano*, de Martín Lutero, que propone el tema con vigorosos tonos. Para Ratzinger, lo que hizo que aquel fraile fuera escuchado por sus contemporáneos fue el clamor de libertad. Se trataba de la libertad de la conciencia moral frente a la autoridad eclesiástica; es decir, de la libertad más íntima del hombre: los ordenamientos se vieron como una carga, como un yugo, pues dejaron de vincular, de ser apoyo y salvación, y pasaron a considerarse un peso.

Una segunda fase de la Edad Moderna en cómo veía la nueva idea de libertad, puntualiza el teólogo alemán, es el concepto kantiano de Ilustración como “*sapere aude*”, ¡*Atrévete a saber!*!, además del llamado a conocer –bueno en sí- se percibe el individualismo de una razón que se cierra en sí misma, se desliga de las grandes tradiciones y de los vínculos con la autoridad, hasta perder el acceso a la verdad común. En palabras de Kant, “Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez de la que él mismo es culpable (...) ¡*Sapere aude!*!, ¡Ten el valor de valerte de tu propia razón! Esta es la divisa de la Ilustración”³⁵⁸.

La teoría kantiana del conocimiento lleva al presupuesto de la imposibilidad del conocer metafísico. Y éste es uno de los puntos clave en la crisis del pensamiento contemporáneo, según el análisis de Ratzinger. Al presuponer la imposibilidad del conocimiento metafísico, no sólo se individualiza la razón sino también la libertad misma, que pasa a identificarse como derecho del individuo frente al Estado³⁵⁹.

Ratzinger suele citar, no sin ironía, la consiguiente descripción marxista de libertad, ofrecida como el paraíso socialista: “Hacer esto hoy y aquello mañana; ir de caza por la mañana, a pescar después de almuerzo; dedicarse a la cría de ganado por la tarde; discutir después de la cena, hacer lo que me plazca (...)”³⁶⁰. Según esta perspectiva, para Ratzinger, libertad significaría que la voluntad propia es la única norma de nuestra acción, que la voluntad puede querer todo y tiene la posibilidad de poner en práctica todo lo que quiere.

³⁵⁸ Ratzinger, J., *La fe como camino: contribución al “ethos” cristiano en el momento actual*, Barcelona, EIUNSA, 1997, pág. 72.

³⁵⁹ Ratzinger, J., *La fe como camino (...)*, op. cit., pág. 72.

³⁶⁰ *Ibidem*, pág. 13.

Pero si sólo se afirman los derechos de cada uno frente al todo, enfatiza, éste se disuelve y entonces desaparecen de nuevo las libertades individuales. Ratzinger concluye que la anarquía consecuente no sólo es la forma perfecta de la libertad, sino que constituye su radical destrucción: “El yo que sólo conoce derechos y ningún deber; que no reconoce ningún ordenamiento que lo preceda, es una construcción artificial, un invento: el ser humano es otra cosa. Ha sido creado como un ser-con, y la libertad consiste precisamente en la recta ordenación de este ser-con”³⁶¹.

El problema de esa concepción de libertad anárquica surge al redescubrir la naturaleza social del ser humano y que, además, no todas las personas tienen el mismo desarrollo racional de su libertad. Esta situación, por desgracia, acentúa Ratzinger, demuestra la importancia social y política que tiene la búsqueda de un concepto adecuado de libertad.

4.6.9.2 Libertad y política

El programa filosófico del *¡Sapere aude!* ilustrado, la invitación a la razón para que se desligue de los vínculos con la autoridad, es también un programa político: no debe haber autoridad distinta a la razón, acentúa Ratzinger.

En sus estudios sobre consecuencias políticas que conllevaron los criterios modernos de libertad, Ratzinger estudia dos evoluciones opuestas de la idea fundamental de la Ilustración: en primer lugar, la que se dirige al Estado constitucional democrático –que, a su vez, presenta dos vertientes: la anglosajona y la francesa-; por otro lado, la que lleva al sistema marxista basado en la lógica de la historia³⁶². La primera evolución –*la libertad mediante instituciones*- se basa en el derecho: todo ser humano es reconocido y aceptado como sujeto de derechos. También aquí la libertad implica vínculos, sujeción a las órdenes que, al vincular, protegen y garantizan a la misma libertad.

Dentro de esta vertiente de libertad mediante instituciones, Ratzinger distingue dos pensamientos distintos: el anglosajón y el francés. El primero se rige más por el derecho natural, que tiende a la democracia constitucional como único sistema realista de libertad. Esta variedad se basa en que *los derechos internos del ser humano preceden a todos los*

³⁶¹ Ratzinger, J., *La fe como camino* (...), pág.73.

³⁶² Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, op. cit., págs. 200-222.

ordenamientos jurídicos y constituyen su medida y fundamento. Por eso, critica el derecho positivo y las formas concretas de dominio, y donde la libertad no se le concede al ser humano desde fuera, pues él fue creado libre.

Esta concepción se encuentra en el origen de los derechos humanos, arguye Ratzinger, y es verdaderamente revolucionaria: se opone al absolutismo de Estado y a la legislación positiva, pero éste expresa que también es *metafísica*, pues sostiene que, en el ser mismo de cada hombre y mujer, se encierra una exigencia ética y jurídica: “La naturaleza lleva en sí el espíritu, lleva en sí el *ethos* y la dignidad y constituye de esta manera la exigencia jurídica de nuestra liberación y, a la vez, su medida”³⁶³.

De este modo se plantea por Ratzinger una reivindicación del individuo frente al Estado, frente a las instituciones, y donde la comunidad debe respetar los derechos de cada ser humano. Por esta vía, sigue diciendo el teólogo alemán, se entra en contacto con la otra variedad, *el radicalismo de Rousseau*. Para éste, la naturaleza no tiene un derecho que precede a las instituciones, sino que es anti metafísica: está ordenada hacia el sueño de la completa libertad, sin ningún reglamento previo. En este sentido, expresa Ratzinger, se pronunciará después Nietzsche al rechazar el ordenamiento de Apolo a cambio de la embriaguez de Dionisio. “La Revolución Francesa, que había comenzado con una idea democrática y constitucional, arrojó muy pronto de sí tales cadenas y se dedicó a seguir los caminos trazados por Rousseau y por la idea anarquista de la libertad; precisamente con esto se llegó a la dictadura sangrienta”³⁶⁴.

Pero no sólo la libertad mediante instituciones atenta contra la libertad personal. También lo hace, enfatiza Ratzinger, aunque sea por un camino diverso, la segunda evolución de la idea ilustrada de libertad, *la dialéctica hegeliano-marxista*. Hegel comprende la historia como *historia de la libertad*. Actuar contra la lógica de la historia sería obrar de modo hostil a la libertad, oponerse a su proceso.

A esta filosofía de la historia se añade una antropología –inspirada en Sartre–, que radicaliza la libertad hasta el extremo de negar, no ya sólo la tradición y la autoridad, sino la misma esencia humana: se trata de una completa indeterminación, abierta a todas las posibilidades. Ratzinger

³⁶³ Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, op. cit., pág. 206.

³⁶⁴ *Ibidem*, pág.207.

constata, siguiendo a Pieper, que este tipo de libertad se revela súbitamente como el infierno; ser libres significa estar condenados, pues el partido ocupa el lugar de la esencia perdida para otorgarle al ser humano consistencia y dirección³⁶⁵. También el marxismo continúa la línea radical; critica la libertad democrática como sólo aparente y promete a cambio una mejor y más radical libertad. La libertad se une a la igualdad, asevera Ratzinger. Esto quiere decir, según éste, que para alcanzar la plena libertad, hacen falta ciertas renunciaciones a ella.

4.6.9.3 Libertad contemporánea

En una conferencia de 1989, “bajo la impresión aún fresca de los acontecimientos en Europa del Este”, Ratzinger analizaba precisamente cuáles habían sido las razones del fracaso comunista, más allá del análisis político. En primer lugar, citaba el *materialismo* como núcleo de la ideología marxista: no tanto por la negación absoluta del espíritu, sino por la prioridad y originalidad que le concedía a la materia: al principio existe la materia y no el *logos*, la libertad creadora. Continúa expresando Ratzinger en su profundo análisis que aparecen dos nuevos corolarios de la senda hegeliano-marxista: *el positivismo* y el consiguiente *mito del progreso*.

Pero para Ratzinger el punto verdaderamente crítico de la modernidad es que el concepto de verdad fue prácticamente abandonado y sustituido por el de progreso. “El progreso ‘es’ la verdad. Ratzinger propone tres indicaciones para mejorar el futuro de nuestra sociedad: que predomine la ética sobre la política; rescatar el carácter *imprescindible* de la idea de Dios para la ética; y, en primer lugar, la necesidad de *rechazar la fe en el progreso*.”

Ratzinger ofrece una visión de la libertad que, en lugar de pensar en un futuro impredecible, compromete el presente, que es donde está el campo de la acción política: “debemos aprender a decir adiós al mito de las escatologías intramundanas, pues servimos mejor al mañana si somos buenos hoy y si somos responsables ante aquello que, tanto hoy como mañana, es el bien”.

³⁶⁵ Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, op. cit., pág. 208.

4.6.9.4 Libertad y verdad

En su ensayo sobre la libertad en la Academia, Ratzinger resalta que el centro del debate actual es que “los seres humanos son capaces de consenso porque existe una verdad común”³⁶⁶. La libertad pertenece desde el principio a la esencia del conocimiento científico y de su búsqueda de comprensión. Por eso, acota Ratzinger, en este ámbito, libertad significa esencialmente, en primer lugar, que ella es la posibilidad de considerar, indagar y afirmar todo lo que es digno de consideración, indagación y afirmación en la búsqueda de la verdad. Sólo somos libres cuando la libertad tiene valor en sí misma, cuando percibirla es más que pura capacidad funcional y tiene prioridad respecto a cualquier resultado. Y sólo la “libertad en la verdad” es por eso verdadera libertad. Esto significa para Ratzinger que “donde se niegan los presupuestos de la adoración y el vínculo con la verdad, necesariamente termina por aparecer una pseudo-libertad anárquica. Concluye Ratzinger: “Donde se niega a Dios, no se edifica la libertad sino que se la priva de su fundamento y se la distorsiona. (...) Si no hay verdad acerca del ser humano, el ser humano tampoco tiene libertad. Y sólo la verdad hace libres”³⁶⁷.

Este tema finalizado de la libertad sin lugar a dudas es de gran importancia en este trabajo doctoral. No sólo es puente de entendimiento entre el concepto de persona del capítulo tercero, es norte y guía introductorio al próximo tema como lo es en este trabajo el concepto de los derechos humanos. Todos los autores, tanto en el tema de la persona como los del concepto de libertad abordados y tratados, en uno y otro capítulo, han iluminado este norte como guías seguros para hacernos comprender que “respeto”, “reconocimiento” y “dignidad” han sido conceptos que a lo largo de la historia del pensamiento han incidido grandemente en sitiar al hombre en un escalafón de “humanitas primum”, necesario este concepto latino para hacer más comprensible lo que Bloch acentúa en cuanto a la dimensión moral de la dignidad del hombre y los derechos humanos como portaestandartes de bien común a toda la humanidad, también de urdimbre cristiana.

³⁶⁶ J. Ratzinger, *Natura e compito della Teologia: il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano, Jaca Books, 1993, pág. 35.

³⁶⁷ Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, op. cit., pág. 222.

CAPÍTULO QUINTO

EL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS

5.1 Definición del concepto

Ernest Bloch ha expresado con mucha razón que “La dignidad humana ha sido en la historia, y es en la actualidad, el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona”. Su importancia en la génesis de la moderna teoría de los derechos humanos es innegable, pues baste recordar que de la idea de *dignitas* del hombre, como ser éticamente libre, parte todo el sistema de los derechos humanos.

La libertad constituye, desde siempre, el principio aglutinante de la lucha por los derechos, hasta el punto de que durante mucho tiempo la idea de libertad, en sus manifestaciones, se identificó con la propia noción de los derechos humanos, y siendo significativo que Herbert Hart, quien, por un lado, ha sido un acérrimo crítico de la tradición metafísica sobre la existencia de derechos naturales, ha limitado la posibilidad de existencia de derechos naturales a un solo derecho: “*the equal right of all men to be free*”, o sea, la libertad.

La expresión “derechos humanos” aparece generalmente relacionada con otras denominaciones que, en principio, parecen designar realidades muy próximas, sino a una misma realidad. Entre estas expresiones pueden citarse las de: derechos naturales, derechos fundamentales, derechos individuales, derechos subjetivos, derechos públicos subjetivos, libertades públicas (...) ³⁶⁸. Los derechos humanos, por otro lado, son aquellas “condiciones instrumentales que le permiten a la persona su realización” ³⁶⁹, y en consecuencia subsume aquellas libertades, facultades, instituciones o reivindicaciones relativas a bienes primarios o básicos ³⁷⁰ que incluyen a toda persona, por el simple hecho de su condición humana, para la garantía de una vida digna, “sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” ³⁷¹.

³⁶⁸Pérez Luño, Antonio E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid: Tecnos, 2003, 8va. Ed., pág. 30.

³⁶⁹Hernández Gómez, José Ricardo, *Tratado de Derecho Constitucional*, Madrid, Editorial Ariadna, 2010.

³⁷⁰Papacchini, Ángelo, *Filosofía y derechos humanos*, Madrid, RIALP, 1989, pág. 44.

³⁷¹Véase artículo 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, 1948.

Desde un punto de vista más relacional, los derechos humanos se han definido como las condiciones que permiten crear una relación integrada entre la persona y la sociedad, que permita a los individuos ser personas jurídicas, identificándose consigo mismos y con los otros³⁷². Existe un importante debate sobre el origen cultural de los derechos humanos. Generalmente se considera que tienen su raíz en la cultura occidental moderna, pero existen al menos dos posturas principales más³⁷³.

Algunos afirman que todas las culturas poseen visiones de dignidad que se plasman en forma de derechos humanos, y hacen referencia a documentos antiguos que se han vinculado con los derechos humanos, como por ejemplo, el Cilindro de Ciro³⁷⁴, que puede ser enmarcado en una tradición mesopotámica centrada en la figura del rey justo, cuyo ejemplo conocido es el rey Urukagina, de Lagash, que reinó durante el siglo XXIV a.C.

A su vez, éste presenta características novedosas, especialmente en lo relativo a la religión, y por otro lado, ha sido valorado positivamente por su sentido humanista e incluso se lo ha descrito como la primera declaración de derechos humanos³⁷⁵, así como documentos medievales y modernos, como la Carta Magna Inglesa³⁷⁶ y, proclamaciones como la Carta de Manden de 1222³⁷⁷ se han asociado también a los derechos humanos. En contra de esta idea, José Ramón Narváez Hernández afirma que la Carta Magna no puede considerarse una declaración de derechos humanos, ya que en esta época existen derechos pero sólo entre iguales, y no con carácter universal³⁷⁸, pues no se predica la igualdad formal de todos los seres humanos.

³⁷² Morales Gil de la Torre, Héctor, *Derechos humanos: dignidad y conflicto*, México: Universidad Interamericana, 1996, pág. 19.

³⁷³ Sánchez Rubio David, *Repensar derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*, Sevilla: Editorial MAD, pág. 102.

³⁷⁴ Es una pieza cilíndrica de arcilla que contiene una declaración en cuneiforme acadio babilonio del rey persa Ciro el Grande (559-529 a. C.) donde el rey legitima su conquista y toma medidas políticas para ganarse el favor de sus súbditos. Fue descubierto en 1879 durante la excavación del templo de Marduk en Babilonia.

³⁷⁵ Abbas, Milani, *Lost Wisdom: Rethinking Persian Modernity in Iran*. England: Mage Publishers, 2004, pág. 12

³⁷⁶ Era conocida como *Magna charta libertatum* (Carta magna de las libertades). Fue un documento aceptado por el rey Juan I de Inglaterra, más conocido como Juan sin Tierra, ante el acoso de los problemas sociales y las graves dificultades de la política exterior. Fue elaborada después de tensas y complicadas reuniones en Runnymede. Después de muchas luchas y discusiones entre los nobles de la época, la Carta Magna fue finalmente sancionada por el rey Juan I en Londres el 15 de junio de 1215. Los nobles normandos oprimían a los anglosajones y éstos se rebelaron en contra de los primeros.

³⁷⁷ Declaración fundacional del Imperio de Malí.

³⁷⁸ Narváez Hernández, José Ramón, *Apuntes para empezar a descifrar al destinatario de los derechos humanos*, Madrid: Revista Telemática de Filosofía del Derecho, 2005, pág. 202.

Existen también quienes consideran que Occidente no ha creado la idea ni el concepto de derechos humanos, aunque sí una idea concreta de sistematizarlos, una discusión progresiva y el proyecto de una filosofía de los derechos humanos³⁷⁹. Las teorías que defienden la universalidad de los derechos humanos se suelen contraponer al relativismo cultural, que afirma la validez de todos los sistemas culturales y la imposibilidad de cualquier valoración absoluta desde un marco externo, que en este caso serían los derechos universales.

En la mencionada visión occidental-capitalista de los derechos humanos, centrada en los derechos civiles y políticos se opuso a menudo durante la Guerra Fría, destacablemente en el seno de Naciones Unidas, a la del bloque socialista, que privilegiaba los derechos económicos, sociales y culturales y la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

Muchos filósofos e historiadores del Derecho consideran que no puede hablarse de derechos humanos hasta la modernidad³⁸⁰ en Occidente. Hasta entonces, las normas de la comunidad, concebidas en relación con el orden cósmico, no dejaban espacio para el ser humano como sujeto singular³⁸¹, concibiéndose el derecho primariamente como el orden objetivo de la sociedad. La sociedad estamental tenía su centro en grupos como la familia, el linaje o las corporaciones profesionales o laborales,³⁸² lo que implica que no se concebían facultades propias del ser humano en cuanto que tal, facultades de exigir o reclamar algo. Por el contrario, todo poder atribuido al individuo derivaba de un doble status: el del sujeto en el seno de la familia y el de ésta en la sociedad. Fuera del status no había derechos³⁸³.

Por otra parte, los derechos humanos se definen como inherentes a la persona, irrevocables, inalienables, intransmisibles e irrenunciables. Por *definición*, el concepto de derechos humanos

³⁷⁹Paulin J. Hountondji, *El discurso del amo: observaciones sobre el problema de los derechos humanos en África. Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona: Serbal/UNESCO, 1985, p. 357.

³⁸⁰ Es una categoría de análisis que hace referencia a un proceso sociohistórico que tiene sus orígenes en Europa a partir de la emergencia de la Ilustración. El movimiento propone que cada ciudadano tenga sus metas según su propia voluntad. Se alcanza la meta de una manera lógica y racional, es decir, sistemáticamente se da un sentido a la vida. Por cuestiones de manejo político y de poder se trata de imponer la lógica y la razón, negándose en la práctica los valores propuestos. También, ésta es un período que principalmente antepone la razón sobre la religión. Se crean instituciones estatales que buscan ejercer control social mediante una constitución. Surgen nuevas clases sociales que permiten la prosperidad de cierto grupo poblacional y la marginación de otro.

³⁸¹ Documento de Amnistía Internacional, basado en el texto de Leonardo Aravena, “Una larga marcha hacia los derechos humanos”.

³⁸² Molas, Pere, *La estructura social de la Edad Moderna europea*. Manual de Historia Moderna, Barcelona: Ariel, 1993, pág. 72.

³⁸³ Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: siglo veintiuno editores, 1994, págs. 8 y 12.

es universal e igualitario, así como incompatible con los sistemas basados en la superioridad de una casta, raza, pueblo, grupo o clase social determinados. Estos derechos han sido clasificados y sistematizados, a su vez, en dos categorías: derechos positivos y derechos negativos. Los derechos negativos, como el derecho a la intimidad³⁸⁴ o a no sufrir tortura, se definen exclusivamente en términos de obligaciones ajenas de no injerencia; los derechos positivos, por el contrario, imponen a otros agentes, tradicionalmente el Estado, la realización de determinadas actividades positivas³⁸⁵.

5.2 Derechos humanos y derechos naturales

Los derechos humanos, cimentados con la noción de derechos naturales³⁸⁶ son una idea de la gran fuerza moral y con un respaldo creciente³⁸⁷. Por otro lado, y para muchos, la doctrina de los derechos humanos se extiende más allá del Derecho y conforma una base ética y moral que debe fundamentar la regulación del orden geopolítico contemporáneo³⁸⁸.

En el libro “Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución”, su autor³⁸⁹, comienza expresando que “(...) los derechos humanos y el constitucionalismo no han sido inmunes a las transformaciones de las circunstancias sociopolíticas, culturales, y económicas que les sirven de contexto (...)”³⁹⁰. A su vez, en el prólogo hace referencia al libro “*Los derechos humanos*.

³⁸⁴ Esta acepción se refiere a la preservación del sujeto y sus actos del resto de seres humanos, pero también se refiere a la característica de un lugar que invita a este estado del ser humano. Puede ser entendida también como un aspecto de la seguridad, en el cual el balance entre los intereses de dos grupos pueden ponerse en evidencia.

³⁸⁵ Velázquez, Manuel G., *Ética en los negocios. Conceptos y casos*, Suramericana, México, 2006, pág. 76.

³⁸⁶ El autor Antonio E. Pérez Luño en su obra *Los derechos fundamentales*, Madrid: Tecnos, a la pág. 33 expresó lo siguiente: “(...) Durante la segunda mitad del siglo XVIII se produjo la paulatina situación del término clásico de los “derechos naturales” por el de los “derechos del hombre”. La nueva expresión revela la aspiración del iusnaturalismo iluminista por convertir en derecho positivo, en preceptos del máximo rango normativo, los derechos naturales”.

³⁸⁷ Papacchini, Ángelo, *Filosofía y derechos humanos*, pág. 41.

³⁸⁸ Papacchini, Ángelo, en su obra *Filosofía y derechos humanos*, a la pág. 41 expresa que “es por esto que la Declaración Universal de los Derechos Humanos se ha convertido en una referencia clave en el debate ético-político actual, y el lenguaje de los derechos se ha incorporado a la conciencia colectiva de muchas sociedades”.

³⁸⁹ Catedrático de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, de la que fue decano (1983-1988). Doctor en Derecho por la Universidad de Bolonia, cursó también estudios en las de Coímbra, Estrasburgo, Friburgo de Brisgovia y Trieste. Becario del Max Planck Institut en Heidelberg. Ha sido miembro del Consejo Nacional de Educación (1978-1983) y del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense de Madrid.

³⁹⁰ Pérez Luño, Antonio E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid: Tecnos, 2003, 8va. Ed., pág. 11.

Significación, estatuto jurídico y sistema”³⁹¹, así como citas bibliográficas con distintos aspectos conexos con la temática general de los derechos humanos³⁹². En la obra arriba mencionada, éste expresa, junto a otros colaboradores que (...) “el tránsito de las formas económicas, sociales y políticas del siglo XIX a las de nuestro siglo ha redundado en una importante mutación del sentido de los derechos humanos, que puede observarse desde diferentes perspectivas de enfoque (...)”. El autor arguye a su vez que el problema de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos naturales reviste una importancia especial desde el punto de vista de la génesis de los derechos humanos. En efecto, arguye éste que mientras para el pensamiento iusnaturalista la teoría de los derechos humanos surge como una prolongación de la de los derechos naturales, tal conexión es negada por los autores positivistas³⁹³.

El problema se inserta de lleno en la génesis conceptual de los derechos humanos; por ello, basta señalarse, dice Pérez Luño que se halla muy generalizada la tendencia a considerar los derechos humanos como un término más amplio que el de los derechos naturales, aun desde la perspectiva doctrinal de quienes reconocen una vinculación entre ambas expresiones. Así, comenta el catedrático refiriéndose a Thomas Paine, que éste tuvo una clara expresión en cuanto a que tiende a considerar que los derechos humanos constituyen la conjunción de los derechos naturales, “aquellos que le corresponden al hombre por el mero hecho de existir”, y los derechos civiles, “aquellos que le correspondan al hombre por el hecho de ser miembro de la sociedad”³⁹⁴.

5.3 Derechos humanos y derechos fundamentales

Ante este tópico que sigue, me ilumina sobremanera lo expresado por Pérez Luño, allá en su exposición de los “derechos humanos y constitucionalismo en la actualidad: ¿continuidad o cambio de paradigma?”³⁹⁵ donde expresa que “el despliegue histórico de las libertades sugiere, prima facie, una confirmación de la teoría paradigmática. En efecto, la mutación histórica de los

³⁹¹ *Op. Cit.*, *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979.

³⁹² Cfr. J.L. Cascajo Castro, Appunti sul problema della tutela dei diritti fondamentali, en el vol. col. a cargo de G. De Vergottini, *Una costituzione democratica per la Spagna*, Milano, Franco Angeli, 1978, pp. 229 ss.

³⁹³ Para estos últimos, no existe una implicación entre ambos términos e incluso para algunos lo que existe es una auténtica ruptura.

³⁹⁴ Thomas Paine, *Los derechos del hombre*, trad. cast. de J.A. Fernández de Castro y T. Muñoz Molina, México, FCE, 1944, pág. 61.

³⁹⁵ Pérez Luño, Antonio, coordinador, *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, pág. 14.

derechos humanos ha determinado la aparición de sucesivas generaciones de derechos. Los derechos humanos como categorías históricas, que tan sólo pueden predicarse con sentido en contextos temporalmente determinados, nacen con la modernidad en el seno de la atmósfera iluminista que inspiraron las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Ese contexto genético confiere a los derechos humanos unos perfiles ideológicos definidos.

Los derechos humanos nacen, como es notorio, con marcada impronta individualista, como libertades individuales que configuran la primera fase o generación de los derechos humanos. Dicha matriz ideológica individualista sufrirá un amplio proceso de erosión e impugnación en las luchas sociales del siglo XIX. Esos movimientos reivindicativos evidenciarán la necesidad de completar el catálogo de los derechos y libertades de la primera generación con una segunda generación de derechos: los derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos alcanzarán su paulatina consagración jurídica y política en la sustitución del Estado Liberal de Derecho por el Estado Social de Derecho”.

5.3.1 El espíritu del *droits fondamentaux* francés

Se retoma el tópico anterior estableciendo que el término “derechos fundamentales”, *droits fondamentaux*, aparece en Francia hacia 1770 en el movimiento político y cultural que condujo a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789³⁹⁶. La expresión ha alcanzado luego especial relieve en Alemania, donde bajo el título de los *Grundrechte* se ha articulado el sistema de relaciones entre el individuo y el Estado, en cuanto fundamento de todo el origen jurídico –político. Este es su sentido en la *Grundgesetz* de Bonn de 1949³⁹⁷.

De ahí que gran parte de la doctrina entendida que los derechos fundamentales son aquellos derechos humanos positivizados en las constituciones estatales³⁹⁸. Recientemente en el seno de la doctrina alemana se ha querido concebir los derechos fundamentales como la síntesis de las garantías individuales contenidas en la tradición de los derechos políticos subjetivos y las exigencias sociales derivadas de la concepción institucional del derecho. Frente a estas caracterizaciones de los derechos fundamentales que coinciden en situarlos en el plano de la

³⁹⁶ A. Baratta, *Diritti fondamentali*, en el vol. col. a cargo de A. Negri, *Scienze Politiche*, 1 (Stato e política), Milano, Feltrinelli, 1970, pág. 109.

³⁹⁷ E. Fechner, *Die soziologische Grenze der Grundrechte*, Mohr: Tübingen, 1954, pág. 5.

³⁹⁸ J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Tyrolia- Wien-Munche, 4ta. ed., 1960, pág. 386.

estricta positividad, no ha faltado quien postula su naturaleza ambivalente. De este modo se los considera como la resultante de las exigencias de la filosofía de los derechos humanos con su plasmación normativa en el derecho positivo³⁹⁹.

5.4 Derechos humanos y derechos subjetivos

La noción en cuanto a derecho subjetivo⁴⁰⁰, fue anticipada en la Edad Media por Guillermo de Ockham, que introdujo el concepto *de iusfori* o potestad humana de reivindicar una cosa como propia en juicio. La escolástica española insistió en esta visión subjetiva del Derecho durante los siglos XVI y XVII: Luis de Molina, Domingo de Soto o Francisco Suárez, miembros de la Escuela de Salamanca,- la misma escuela que analizaremos más adelante-, definieron el derecho como un poder moral sobre lo propio. Aunque mantuvieron al mismo tiempo la idea de Derecho como un orden objetivo, enunciaron que existen ciertos derechos naturales, mencionando tantos derechos relativos al cuerpo (derecho a la vida, a la propiedad) como al espíritu (derecho a la libertad de pensamiento, a la dignidad).

El jurista Vázquez de Mancheca, partiendo de una filosofía individualista, fue decisivo en la difusión del término *iusnaturalia*. Este pensamiento iusnaturalista se vio auspiciado por el contacto con las civilizaciones americanas y el debate producido en Castilla sobre los justos títulos de la conquista y, en particular, la naturaleza de los indígenas. No obstante, algunos critican que, en la práctica, estas medidas fueron formuladas para lograr objetivos de colonización⁴⁰¹. El pensamiento de la Escuela de Salamanca, especialmente mediante Francisco Suárez y Gabriel Vázquez, contribuyó también al impulso del iusnaturalismo⁴⁰² europeo a través de Hugo Grocio⁴⁰³. La dimensión del derecho como facultad de obrar reconocida a la voluntad de los particulares, en cuanto derecho subjetivo, se halla también muy próxima a la noción de los

³⁹⁹ G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales I. Teoría general*, Madrid, Guadiana, 1973, págs. 93-94.

⁴⁰⁰ Son las facultades o potestades jurídicas inherentes al hombre por razón de naturaleza, contrato u otra causa admisible en derecho. Un poder reconocido por el ordenamiento jurídico a la persona para que, dentro de su ámbito de libertad actúe de la manera que estima más conveniente a fin de satisfacer sus necesidades e intereses junto a una correspondiente protección o tutela en su defensa, aunque siempre delimitado por el interés general de la sociedad. Es la facultad reconocida a la persona por la ley que le permite efectuar determinados actos, un poder otorgado a las personas que las normas jurídicas para la satisfacción de intereses que merecen la tutela del Derecho.

⁴⁰¹ Pérez Marcos, Regina María, *Derechos humanos e inquisición, ¿conceptos contrapuestos?*, Madrid: Revista de la Inquisición, 2000, págs. 181-190.

⁴⁰² Afirma la existencia del Derecho natural y se basa en una teoría ética con enfoque filosófico, especialmente en el derecho que postula la existencia de derechos del hombre fundados o determinados en la naturaleza humana, universales, anteriores y superiores al ordenamiento jurídico positivo y al Derecho consuetudinario.

⁴⁰³ Op. Cit., Pérez Luño, *Los derechos fundamentales*, pág. 31.

derechos humanos. La propia imprecisión de la figura del derecho subjetivo, objeto de una abierta impugnación por parte del realismo escandinavo y la doctrina kelseniana, indica la dificultad que existe también aquí para perfilar nítidamente las relaciones de esta noción con la de los derechos humanos. Para quienes sostienen que los derechos subjetivos son expresión de todos los atributos de la personalidad, los derechos humanos constituirían una subespecie de aquellos: serían los derechos subjetivos directamente relacionados con las facultades de autodeterminación del individuo⁴⁰⁴.

Plantea Pérez Luño que si la noción de derecho subjetivo se asume en su significado estrictamente técnico jurídico-positivo, y a éstos le conceptúa como prerrogativas establecidas en conformidad a determinadas reglas y que dan lugar a otras tantas situaciones especiales y concretas en provecho de los particulares, ambos términos no se identifican. Ya que se entiende que los derechos subjetivos pueden desaparecer por vía de transferencia o prescripción, en tanto que las libertades que se derivan de los derechos humanos son, en principio, inalienables e imprescriptibles⁴⁰⁵. Tal objeción carece de fundamento y reposa en una comprensión defectuosa de la concepción estricta jurídico-positiva de los derechos subjetivos, a tenor de la cual éstos no incluyen los derechos de la personalidad; pues precisamente la posibilidad de renuncia, transferencia, es lo que, en dicha concepción, caracteriza a los derechos subjetivos⁴⁰⁶. Conviene también tener presente que, desde una óptica marxista, se ha afirmado que la teoría de los derechos subjetivos no es otra cosa más que una construcción del pensamiento jurídico-burgués, para, al amparo de su vinculación con la teoría de los derechos humanos, situar a nivel jurídico-positivo el libre disfrute de la propiedad privada fuera y a salvo de las ingerencias del ordenamiento legal: “*Private ownership must be protected against its eventual elimination by the legal system*”⁴⁰⁷. De ahí que, desde este enfoque, se explique la crisis del derecho subjetivo como un fenómeno determinado por las nuevas condiciones económicas que presiden el desarrollo del capitalismo monopolista, el cual ha exigido una intervención estatal en los dominios de la propiedad privada.

⁴⁰⁴ J. Castán Tobeña, *Los derechos del hombre*, Madrid, Reus, 1969, pág. 22; L. Legaz Lacambra, *Filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 2da. Ed., 1961, pág. 726.

⁴⁰⁵ Cfr. G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, cit., pág. 90.

⁴⁰⁶ P. Roubier, *Delimitation et interets pratiques de la categorie des droits subjectifs*, en APD, 1964, pág. 86-87.

⁴⁰⁷ I. Szabo, *Fundamental questions concerning the theory of citizens rights*, en el vol. col. *Socialist Concept of Human Rights*; Akademiai Kiado, Budapest, 1966, pág. 46.

5.4.1 Derechos humanos y derechos públicos subjetivos

La categoría de los derechos públicos subjetivos fue elaborada por la dogmática alemana del derecho público de finales de siglo XIX. Con dicha categoría se intentó inscribir los derechos humanos en un sistema de relaciones jurídicas entre el Estado, en cuanto persona jurídica, y los participantes. Los derechos públicos subjetivos surgieron como un decidido intento de situar la teoría de los derechos humanos dentro de un marco estrictamente positivo, al margen de cualquier contaminación ideológica iusnaturalista. Es por lo que, el tránsito del Estado liberal al Estado social de Derecho ha determinado un progresivo abandono de esta categoría, en la que con razón se vio un producto de la ideología individualista liberal en favor de la noción más amplia de los derechos fundamentales. Es cierto que para adaptar la figura de los derechos públicos subjetivos a las nuevas situaciones sociales, políticas y económicas se ha intentado completar la tipología elaborada por Georg Jellinek, añadiendo a los clásicos *status subjectionis*, *status libertatis*, *status civitatis* y *status activae civitatis*, el status “positivus sociales” para englobar en él a los derechos sociales y el *status activus processualis* para garantizar la participación activa de los interesados en los procesos de formación de los actos públicos.

Por otra parte, en España, Eduardo García de Enterría ha distinguido dos tipos de derechos públicos subjetivos: *los típicos o activos*, aquellos que incorporan pretensiones activas del administrado frente a la Administración para la consecución de prestaciones patrimoniales, para el respeto de titularidades jurídico-reales, para la exigencia de vinculación a actos procedentes de la propia Administración, o para el respeto de una esfera de libertad formalmente definida; y *los reaccionales o impugnatorios*, que surgen cuando el administrado ha sido perturbado en su esfera vital de intereses por una actuación administrativa ilegal, supuesto en el cual el ordenamiento, en servicio del más profundo sentido de la legalidad en el Estado de Derecho como garantía de la libertad, le asiste con un derecho subjetivo dirigido a la eliminación de esa actuación ilegal y al restablecimiento de la integridad de sus intereses. En opinión de García de Enterría, el segundo de estos derechos “permite que los particulares fiscalicen la totalidad de la

legalidad administrativa, y no sólo la franja minúscula que entra en juego en la vida jurídico-administrativa a propósito del tráfico de los derechos subjetivos activos de corte tradicional”⁴⁰⁸.

La propia sutileza de estos esfuerzos teóricos por acomodar la noción clásica de los derechos públicos subjetivos a las nuevas situaciones surgidas de las nuevas circunstancias no supone sino tentativas de injertar nueva savia en un tronco caduco. La figura del derecho público subjetivo es una categoría histórica adaptada al funcionamiento de un determinado tipo de Estado, el liberal, y a unas condiciones materiales que han sido superadas por el desarrollo económico-social de nuestro tiempo. Las nuevas formas de *status* reseñadas, o la propia noción de los derechos públicos subjetivos reaccionales o impugnatorios, no son sino prueba elocuentes de que la figura típica de los derechos públicos subjetivos es inadecuada e insuficiente.

Mientras, para la ideología del Estado liberal de Derecho aparecían como derechos públicos subjetivos, como esferas de actividad privada contrapuestas a la actividad pública, o como libertades limitadoras del poder, pasa a ser considerado, bajo el prisma del Estado social y democrático de Derecho, como momentos del ejercicio del poder, que no se contraponen a él, sino que le son coexistentes.

En este contexto la noción de los derechos públicos subjetivos, en cuanto autolimitación del poder soberano del Estado, debe ser sustituida por la noción de los derechos fundamentales.

5.5 Derechos humanos y derechos individuales

Derechos individuales es un concepto perteneciente al Derecho constitucional, nacido de la concepción liberal que surgió de la Ilustración, que hace referencia a aquellos derechos de los que gozan los individuos como particulares y que no pueden ser restringidos por los gobernantes, siendo por tanto inalienables, inmanentes e imprescriptibles.

En 1688, en Inglaterra, Jacobo II, tras no encontrar el apoyo necesario para reinar, dejó el trono sin violencia a Guillermo de Orange. Así triunfó la “Revolución Gloriosa”, que estableció la Monarquía Parlamentaria sin dejar un solo muerto y se institucionalizaron los Derechos Individuales que tuvieron como base la Carta de la Tolerancia, así como el Primero y Segundo

⁴⁰⁸E. García de Enterría, *Sobre los derechos públicos subjetivos*, en REDA, 1975, pág. 445. Sobre la significación actual de los derechos públicos subjetivos, vid. también: A. Esteban Drake, *El derecho público subjetivo como instrumentación técnica de las libertades públicas y el problema de la legitimación procesal*, Madrid, Civitas, 1981.

Tratado de Gobierno de John Locke, quien es considerado como el primero en hacer mención a “*The Individual Rights*”, anteriores y diferente a los Derechos Humanos.

Si bien el proceso comenzó en Inglaterra, quienes los llevaron a sus últimas consecuencias fueron los norteamericanos cuando, cambiando la relación entre el gobierno y el ciudadano, determinaron el papel del gobierno en relación a la protección de los Derechos Individuales. Y quizá lo más específico de este cambio fue “*el derecho a la búsqueda de la felicidad*”, con el reconocimiento del valor ético de los intereses particulares como condición necesaria para el reconocimiento jurídico y político de los Derechos Individuales. Aunque los derechos considerados como individuales o fundamentales varían en función de cada país, según expresado por cada Constitución, el derecho internacional de los derechos humanos ha tendido a consensuar aquellos de mayor entidad, por ejemplo en la Declaración de Derechos Humanos o el de las Convenciones o el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁴⁰⁹.

Por su evolución histórica o por estar recogidos en dos convenciones internacionales distintas es por lo que se suelen clasificar los derechos individuales o fundamentales en dos grandes grupos: derechos de primera generación, como el derecho a la vida, a la integridad personal, a la libertad individual, a la libertad de expresión, a la libertad de reunión, a la igualdad ante la ley, derecho a la propiedad, etc. Y derechos de segunda generación, así llamados porque reciben reconocimiento constitucional después de la Primera Guerra Mundial y se refieren sobre todo a los derechos sociales, como derecho al trabajo, derecho a la salud, derecho a la educación, derecho a la seguridad social, etc.

5.5.1 El “*individual rights*” anglosajón

El concepto anglosajón de “*individual rights*” que ha influenciado el derecho constitucional moderno puede ser visto como derecho fundamental, que se corresponden a aquellos derechos nacidos de la esencia humana, irrevocables, inalienables e imprescriptibles; como derecho

⁴⁰⁹ El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales es un tratado multilateral general que reconoce derechos económicos, sociales y culturales y establece mecanismos para su protección y garantía. Fue adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2200A, de 16 de diciembre de 1966 y entró en vigor el 3 de enero de 1976. Se compromete a las partes a trabajar para la concesión de los derechos económicos, sociales y culturales de las personas, incluidos los derechos laborales y los derechos a la salud, la educación y un nivel de vida adecuado.

personalísimo, que es un concepto propio del derecho civil, que se refiere a aquellos derechos que son inalienables e imprescriptibles, que sólo admiten el goce por parte de su titular, pero que no se refieren necesariamente a Derechos Civiles, Políticos o Económicos de una persona; y el Derecho subjetivo, que es la atribución de una pretensión a una persona determinada, la adjudicación de un crédito, o sea, una obligación jurídica de hacer o no hacer.

5.5.2 Como “*Civil Liberties*” o “*Civil Rights*”

Los derechos individuales corresponden a las *Civil Liberties* o a los *Civil Rights* de la tradición anglosajona⁴¹⁰. En Francia esta terminología se impone a lo largo del siglo XIX, y a principios del siglo XX se emplea en sentido análogo a la noción alemana de los derechos públicos subjetivos.

La expresión “derechos individuales” es –en palabras de Pablo Lucas Verdú– “poco correcta, no sólo porque la sociabilidad es una dimensión intrínseca del hombre, como lo es la racionalidad, sino a mayor abundamiento en la época actual, transida de exigencias sociales”⁴¹¹. Por otro lado, el concepto de derechos individuales se empleó como sinónimo de los derechos humanos en el período en que se identificaron éstos con el reconocimiento de determinadas libertades conectadas con la autonomía de los individuos. Para la ideología liberal el individuo es un fin en sí mismo, y la sociedad y el derecho no son sino medios puestos a su servicio para facilitarle el logro de sus intereses. A este respecto se ha recordado certeramente que el mito más representativo de esta ideología es Robinson Crusoe, que es “héroe del individualismo en acción”⁴¹².

El concepto de libertad pública aparece por primera vez en Francia, siendo utilizado de forma expresa en las constituciones francesas de 1793 y 1814. La primera vez que se utiliza en plural, en un contexto constitucional es en la Constitución del II Imperio Francés, de 1852, y alcanzó desde entonces carta de naturaleza en la tradición científica y política de esa nación. Dicho

⁴¹⁰ En la doctrina anglosajona, especialmente en la de Estados Unidos, se ha realizado una distinción entre las *Civil Liberties*, que se dirigen al estudio de las relaciones jurídicas entre el individuo y el gobierno; y los *Civils Rights*, que se refieren al status legal y constitucional y a la condición de las minorías raciales y religiosas. Cfr. M.R. Konvitz, *The Constitution and Civil Rights*, New York, Columbia University Press, 1947.

⁴¹¹ P. Lucas Verdú, *Derechos individuales*, en “Nueva Enciclopedia Jurídica”, tomo VII, Barcelona, Seix, 1955, pág. 38.

⁴¹² V. Frosini, *La estructura del derecho*, ed. cast. a cargo de Antonio E. Pérez Luño, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1974, pág. 167.

término, *libertes publiques* aparece por tanto en la Constitución Francesa del II Imperio de 1852, en donde se hace del senado “*gardien du pacte fundamental et des libertes publiques*”⁴¹³. A partir de ahí el término se inserta en la tradición política republicana de Francia, adquiriendo el papel de una auténtica categoría jurídica constitucional bajo la Cuarta República y manteniendo dicho *status* bajo la quinta.

Para Claude-Albert Colliard la teoría de las libertades públicas se funda en el derecho positivo y no en el derecho natural, ya que no hay ningún derecho superior a la legislación positiva. Evidentemente pueden existir legislaciones más o menos liberales, más o menos individualistas, y más o menos conformes a un ideal de justicia, pero eso es ya otra cuestión⁴¹⁴. Por eso, para Colliard, las libertades públicas son derechos positivos que tienden a reconocer un cierto sector de autonomía a favor de los particulares⁴¹⁵. Frente a esta concepción, Jean Rivero, que coincide en entender las libertades públicas como poderes de autodeterminación reconocidos por el derecho positivo⁴¹⁶, no considera que por ello cese su vinculación respecto a las exigencias del derecho natural. A juicio de Rivero, los derechos humanos y las libertades públicas no coinciden, ya que, de una parte, no se sitúan en el mismo plano, puesto que las libertades públicas son sólo aquellos derechos humanos positivados; y, de otra, no tienen el mismo contenido porque los derechos sociales no se pueden considerar libertades públicas, en cambio, sí son derechos humanos⁴¹⁷.

Las libertades públicas presuponen que el Estado reconoce a los individuos el derecho de ejercer cierto número de actividades determinadas. Son libertades porque permiten actuar sin coacción; son libertades públicas porque corresponde a los órganos del Estado respetarlas y garantizarlas. Libertades que suponen una mayor autonomía para los individuos, y al tiempo conllevan obligaciones del Estado; se definen las obligaciones negativas en cuanto que implican por lo común un cierto deber de abstención, si bien en algunas ocasiones comportan obligaciones secundarias positivas. Su construcción teórica tiene mucho que ver con Jellinek y su famosa “*teoría de los estados y los derechos públicos subjetivos*”. Esta doctrina puede resumirse que por razón de pertenencia del individuo al Estado éste se encuentra inmerso en una pluralidad de

⁴¹³ C.A. Colliard, *Libertes Publiques*, Dalloz, París, 5ª. Ed., 1975, pág. 15.

⁴¹⁴ C.A. Colliard, *Libertes publiques*, cit., pág. 14.

⁴¹⁵ Ibid., pág. 18.

⁴¹⁶ J. Rivero, *Les libertes publiques*, 1. Les droits de l’homme, París, PUF, 1973, pág. 16.

⁴¹⁷ Ibid., págs. 17-18.

estados que puede estar como sujeto pasivo que conlleva una serie de deberes; o como *status activae civitatis*, por el que el individuo está autorizado para ejercer los llamados derechos políticos en su más estricto significado.

Remedio Sánchez Ferris, en su libro “Estudio sobre las Libertades”, expresa que los derechos-libertades públicas serían las que derivan directamente de la libertad humana y de su lógica manifestación exterior; son derechos que se exteriorizan y ejercen con relación a los demás aunque no necesariamente en forma colectiva pero que, en todo caso, pueden lograr, y aspiran a ello, una repercusión externa a su propio titular, lo que, en cambio, no ocurre con los derechos o libertades individuales ni con las sociales. Por otro lado, en estudiosos, como Yves Madiot, han mostrado su preferencia por la categoría de los derechos humanos frente a la noción restrictiva de las libertades públicas que no comprende los derechos sociales, de creciente importancia en nuestra época. De otro modo, se afirma, con razón, que el propio término “libertades públicas” carece de sentido, ya que toda libertad requiere para su ejercicio la intervención del Estado, por lo que resulta superfluo insistir en el carácter público de la libertad al no existir libertades privadas⁴¹⁸.

Por su parte, Ivo Duchacek, en *Rights liberties in the World today*, del que, se desprende la imposibilidad práctica de trazar una clara separación entre los derechos humanos y las libertades públicas, lo mismo a nivel de los textos constitucionales que de su realización en la práctica⁴¹⁹. Así, en el plano filosófico se advierte la tendencia al abandono de la pretensión de un fundamento absoluto de la libertad en abstracto, para reconocer abiertamente el carácter histórico de las distintas libertades concretas. En el político, el marcado individualismo que sirvió de trasfondo ideológico de las primeras declaraciones burguesas de los derechos del hombre, concebidos para salvaguardar su autonomía frente al Estado, ha dejado paso a un planteamiento social de tales derechos, que hoy aparecen como poderes de actuación social y política que reclaman la intervención directa de los poderes públicos. Paralelamente, en el plano jurídico, la evolución de los derechos fundamentales, a partir del *status libertatis*, ha dado sucesivamente

⁴¹⁸ Y. Madiot, *Droits de l'homme et libertés publiques*, Masson, Paris-New York-Barcelona-Milan, 1976, pag. 14.

⁴¹⁹ I.D. Duchacek, *Derechos y libertades en el mundo actual*, trad. cast. de O. Monserrat, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, pág. 82 ss.

paso a un *status activae* y a un *status positivus sociales*, en la medida en que la exigencias económicas y sociales requerían nuevos cauces técnico-jurídicos de positivación (...)”⁴²⁰.

5.6 Los derechos humanos y la Ley Natural

El concepto de ley natural es un concepto filosófico, del que se han ocupado ampliamente las más variadas orientaciones del pensamiento ético a lo largo de la historia. Es verdad que también está presente en las principales religiones del mundo. Pero eso no hace de la ley natural un tema confesional, sea porque la noción es originariamente filosófica, sea porque ésta se ve como un instrumento de diálogo con todos los hombres, que debería permitir la convergencia en torno a unos valores comunes que la actual dimensión global de los problemas éticos hace particularmente necesaria: los problemas comunes exigen soluciones universalmente compartidas.

Entendiéndola en su sentido ético más básico, la ley natural es la orientación fundamental hacia el bien inscrita en lo más profundo de nuestro ser, en virtud de la cual tenemos la capacidad de distinguir el bien del mal, y de orientar la propia vida, con libertad y responsabilidad propia, de modo congruente con el bien humano.

5.6.1 La ley natural en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino la considera como un aspecto inseparable de la creación de seres inteligentes y libres, y por ello la entiende como la participación de la sabiduría creadora de Dios en la criatura racional⁴²¹. Esta ley, dice el aquinate, “no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar”⁴²². Con estas palabras se quiere afirmar que la inteligencia humana tiene la capacidad de alcanzar la verdad moral, y que cuando esta capacidad se ejercita rectamente y se logra alcanzar la verdad, nuestra inteligencia participa de la inteligencia divina, que es la medida intrínseca de toda inteligencia y de todo lo inteligible y, en el plano ético, de todo lo razonable. En virtud de

⁴²⁰Pérez Luño, Antonio E., pág. 13.

⁴²¹ Summa Theologiae, I-II, q. 91, a. 2.

⁴²² Santo Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*. Prologus: Opuscula Theologica II, Turín, 1954, n. 1129.

esa presencia participada, nuestra inteligencia moral tiene un verdadero poder normativo, y por eso se llama ley.

Ya los griegos habían considerado que la naturaleza es un principio dinámico que se encuentra en los seres naturales y capaz de determinar el comportamiento ordenado y legal de los seres. Las leyes naturales determinan el tipo de comportamiento que corresponde a cada cuerpo o ser natural. Santo Tomás acepta este punto de vista al considerar que los hombres tienen un conjunto de inclinaciones que corresponden a su propia naturaleza y cree posible establecer una división entre la conducta buena y la mala atendiendo a la compatibilidad de dichas conductas con las inclinaciones naturales: aquellas conductas que permiten la realización de las inclinaciones naturales son buenas y las que sean antinaturales son malas.

La principal diferencia del planteamiento tomista respecto del planteamiento griego está en que para el aquinate estas inclinaciones naturales descansan en último término en Dios, quien por su providencia gobierna todas las cosas y les da las disposiciones convenientes para su propia perfección. Aunque esta fundamentación teológica está implícitamente en algunas tesis platónicas y aristotélicas, no se presenta en la filosofía de estos autores con la claridad e importancia que lo hace Tomás de Aquino.

Algunas de estas inclinaciones que se encuentran en la naturaleza humana se encuentran también en otros seres y otras son exclusivas del ser humano⁴²³. Por ello, hay ciertos mandatos ordenados por la ley natural que describen conductas comunes con otros seres naturales, como el cuidado de la propia vida, la protección y el cuidado de los hijos, pero también otros típicamente humanos, como la búsqueda de la verdad.

Profundiza aún más Santo Tomás cuando asevera que “en los seres irracionales la ley eterna inscrita en su naturaleza determina su comportamiento de manera pasiva y necesaria, en los hombres descansa en su razón y se realiza a partir de su voluntad y libertad”. En sentido estricto, éste interpreta la ley natural como la ley moral, y la identifica con la razón humana que ordena hacer el bien y prohíbe hacer el mal, pues la ley moral, afirma, es natural y racional: racional porque es anunciada y dictada por la razón; natural porque la propia razón es un rasgo de la naturaleza humana y porque describe las acciones convenientes para los fines inscritos en nuestra

⁴²³ Como la inclinación natural a la verdad y el conocimiento, o la inclinación hacia lo trascendente o Dios.

naturaleza. Dice éste: “*la ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar*”.

Contiene los preceptos fundamentales que rigen la vida moral, el primero de los cuales es “deber hacerse el bien y evitarse el mal” y en el que se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, pues precisa Santo Tomás que “dado que la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana, y ésta en Dios, la ley natural no es convencional, es inmutable y la misma para todos (universal).

A su vez, para entender lo que es la ley natural conviene no olvidar que la noción de ley es análoga. Lo que resulta más conocido son las leyes políticas emanadas por el Estado, y por eso existe el peligro de entender la ley natural como la expresión de un poder que se nos impone, o bien como un código inmutable de leyes ya hechas deducible especulativamente de una concepción de la naturaleza humana, como en siglos pasados pretendió el racionalismo⁴²⁴.

La ley natural, por tanto, no es una especie de código civil universal. En realidad no es otra cosa que el hecho, incontestable, que el hombre es un ser moral y que la inteligencia humana es, de suyo, también una inteligencia práctica, una razón moral, capaz de ordenar nuestra conducta en vista del bien humano, significando la ley natural que la instancia moral nace inmediata y espontáneamente del interior del hombre, y encuentra en él una estructura que la alimenta y sostiene, sin la cual las exigencias éticas serían opresivas e incluso completamente ininteligibles.

La ley natural fundamentalmente está formada por los principios que la razón práctica posee y conoce por sí misma, en virtud de su misma naturaleza. La razón práctica se diferencia de la razón especulativa porque la razón práctica parte no de premisas especulativas, sino del deseo de unos fines, que la ponen en movimiento para buscar el modo justo de realizarlos.

Por tanto, para Tomás de Aquino, la ley moral natural se llama “natural” porque tanto la razón que la formula como las tendencias o inclinaciones a las que la razón práctica hace referencia son partes esenciales de la naturaleza humana, pues se poseen porque pertenecen a lo que el hombre es, y no a una contingente decisión que un individuo o un poder político puede tomar o no. De

⁴²⁴ Sobre la idea de ley natural en el voluntarismo y en el racionalismo, véase: Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, nn. 29-33.

aquí procede lo que suele llamarse “universalidad” de la ley moral natural. La universalidad de la ley natural no se debe concebir como si se tratase de una especie de ley política válida para todos los pueblos de todos los tiempos. Significa simplemente que la razón de todos los hombres, considerada en sus aspectos más profundos y estructurales, es substancialmente idéntica. La universalidad afirma la identidad substancial de la razón práctica.

Esta universalidad coexiste con la diversidad de aplicaciones prácticas por parte de los diferentes pueblos a lo largo de la historia, diversidad que se hace más grande cuanto más lejos de los principios básicos están los problemas de que se trata.

5.6.2 La Ley natural y la teoría iusnaturalista

La teoría sobre el Derecho natural o la ley natural tienen dos vertientes analíticas principales relacionadas. Por una parte, una vertiente ética y, por otra, una vertiente sobre la legitimidad de las leyes. La teoría ética del Derecho natural parte de las premisas de que los humanos son racionales y los humanos desean vivir y vivir lo mejor posible. De ahí, el teórico del derecho natural llega a la conclusión de que hay que vivir de acuerdo a cómo somos, de acuerdo con nuestra naturaleza humana.

Eso supone que los seres humanos compartimos unas características comunes, una naturaleza o esencia: unas características físicas, químicas, biológicas, psicológicas, sociales y culturales, etc., y eso hace que las formas de vida que podemos vivir satisfactoriamente no sean ilimitadas debido a nuestras necesidades.

Desde el punto de vista de la filosofía del derecho, el iusnaturalismo mantiene que la legitimidad de las leyes del Derecho positivo, esto es, el conjunto de leyes efectivamente vigentes en un Estado, depende del Derecho natural. Desde este punto de vista, el que una ley haya sido promulgada por la autoridad competente cumpliendo los requisitos formales exigibles no es suficiente para que sea legítima. La posición contraria es el positivismo jurídico o iuspositivismo. Una consecuencia que habitualmente se extrae de la posición iusnaturalista es que sería legítimo resistirse a la autoridad cuando intenta imponer el cumplimiento de una ley que no es compatible con la ley natural. Como tesis de base en el iusnaturalismo, promulga que: existen principios de moralidad inmutables y universalmente verdaderos (leyes naturales); que el contenido de dichos principios es cognoscible por el hombre empleando la razón; y que solo se

puede considerar “Derecho” (leyes positivas) al conjunto de normas dictadas por los hombres que se encuentren en concordancia con lo que establecen dichos principios.

Por su parte, Pérez Luño, en este tema del iusnaturalismo expresa que “bajo el rótulo del iusnaturalismo se han agrupado históricamente una serie de doctrinas muy heterogéneas e incluso contradictorias, que han servido para defender y fundamentar la existencia del derecho natural. La tantas veces aludida equivocidad del Derecho natural nace precisamente del carácter cambiante y contradictorio de lo que en cada época y ambiente se ha considerado como derecho correspondiente a la naturaleza y de la función jurídico-política que de ello se hacía derivar”⁴²⁵.

Las distintas concepciones iusnaturalistas si en algo han coincidido, ha sido en afirmar la existencia de unos postulados de juridicidad anteriores y justificadores del derecho positivo. Por este motivo, continúa Pérez Luño, nos recuerda Battaglia que: “la afirmación de que existen algunos derechos esenciales del hombre en cuanto tal, en su cualidad o esencia absolutamente humana, no se puede separar del reconocimiento previo y necesario de un derecho natural; natural en cuanto distinto del positivo y, a su vez, preliminar y fundamental respecto a éste”⁴²⁶.

Las teorías iusnaturalistas coinciden en contemplar el proceso de positivación de los derechos humanos como la consagración normativa de unas exigencias previas, de unas facultades que le corresponden al hombre por el mero hecho de serlo; esto es, por su propia naturaleza⁴²⁷. Para el iusnaturalismo el término “derecho” no coincide con el de derecho positivo, y, por tanto, defiende la existencia de unos derechos naturales del individuo, originarios e inalienables, en función de cuyo disfrute surge el Estado. De ahí que la positivación de los derechos humanos fundamentales se presente bajo esta óptica como el reconocimiento formal por parte del Estado de unas exigencias jurídicas previas que se encarnan en normas positivas para mejor garantía de su protección.

Los orígenes remotos de la idea de derecho natural se encuentran en Aristóteles (s. IV a.C.). En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre la justicia legal o convencional y la justicia natural “que en todo lugar tiene la misma fuerza y no existe porque la gente piense esto o

⁴²⁵ Cfr. A.E. Pérez Luño, *El derecho natural como problema. Ensayo de análisis del lenguaje en los Estudios-Homenaje al Prof. Corts y Grau*, Universidad de Valencia, 1977, vol. II, pág. 187.

⁴²⁶ F. Battaglia, *Declaraciones de derechos*, en su vol. *Estudios de Teoría del Estado*, trad. cast. de E. Díaz y P. de Vega, con prólogo de L. Legaz y Lacambra, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1966, pág. 175.

⁴²⁷ Cfr. A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1968, pág. 11.

aquello” (V, 7). En el mismo lugar, Aristóteles insiste en que las leyes naturales no son inmutables pues en la propia naturaleza humana hay cambios naturales debido a principios internos de desarrollo. Y el ser humano tiene como rasgo fundamental la racionalidad que permite indagar en la vida característicamente humana.

De este modo, Cicerón afirmará que para el hombre culto la ley es la inteligencia, cuya función natural es prescribir la conducta correcta y prohibir la mala conducta, pues es la mente y la razón del hombre inteligente, la norma por la que se miden la justicia y la injusticia (Leyes, 1. VI). Cicerón escribe en el contexto de la formación del derecho romano, el cual es fundamental para la idea de Estado de Derecho, y tiene como fuente intelectual el estoicismo.

El cristianismo prosiguió las concepciones estoicas. En la Edad Media, Tomás de Aquino partirá de la idea de Cicerón reformulando la idea de ley divina: Dios ha establecido una legislación eterna para el mundo natural y el mundo humano. Atado el concepto de los derechos humanos, tiene como antecedente inmediato la noción de los derechos naturales en su elaboración doctrinal por el iusnaturalismo racionalista. Se halla muy difundida la tesis de que mientras el iusnaturalismo clásico construyó una doctrina del derecho natural objetivo, el iusnaturalismo moderno supuso el descubrimiento de los derechos naturales subjetivos. Este proceso que se inicia con Hugo Grocio, quien en su *De iure belli ac pacis* enumera algunos derechos básicos del hombre, tales como la libertad de pensamiento, la propiedad, el matrimonio (...)⁴²⁸, se perfila en la obra de Thomas Hobbes, al insistir en la distinción entre el *ius (right)* entendido como libertad de hacer, y la *lex (law)* en cuanto obligación derivada de la norma⁴²⁹. El proceso de subjetivación del derecho natural que desembocará en la teoría de los derechos del hombre como una ruptura respecto a la tradición anterior. Esta es la tesis mantenida por Pietro Piovani, para quien la teoría de los derechos naturales no supuso la supervivencia o renovación de las doctrinas medievales del derecho natural, sino la afirmación de una doctrina del todo diferente, que oponía al objetivismo iusnaturalista clásico el subjetivismo moderno y que preludió la positivación constitucional de las libertades individuales⁴³⁰.

⁴²⁸ H. Grocio, *De iure belli ac pacis*, II, 2.

⁴²⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 14.

⁴³⁰ P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., págs. 112 y 125.

Durante los siglos XVI y XVII una serie de teólogos y juristas de la Escuela Española, que en gran medida representó un esfuerzo de adaptación del iusnaturalismo escolástico medieval a los problemas de la modernidad, prestaron una contribución decisiva a la afirmación de los derechos humanos desde diversos ángulos. Así se halla ya en Francisco Suárez, antes que en Hobbes y Wolff, una clara delimitación del concepto del derecho natural subjetivo a partir de su conocida distinción entre el derecho como norma y el derecho como poder moral (*ius utile*)⁴³¹; a la vez que alude, al igual que como se ha dicho luego haría Grocio, a algunos derechos de derecho natural como el de libertad, el de propiedad común o privada de los bienes, etc.⁴³².

Al entrar en contacto con otros pueblos, como consecuencia del descubrimiento y conquista de América, la misma noción de hombre se vio puesta en cuestión. La nueva situación llevó a plantear, de inmediato, el estatuto moral y jurídico, tanto en el plano individual como en el colectivo de los habitantes del nuevo mundo. En estas coordenadas debe situarse el esfuerzo intelectual de diversos teólogos-juristas españoles y, de modo especial, de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, tendente al reconocimiento de unos derechos básicos, fundados en el derecho natural, a todos los hombres por el mero hecho de serlo⁴³³. En la experiencia jurista anglosajona, el tronco de las libertades tradicionales inglesas trasplantado a las nuevas condiciones sociopolíticas de las colonias americanas, y con el influjo del iusnaturalismo racionalista, desembocó en unas declaraciones en las que no se reconocen unos derechos patrimonio de determinados grupos, sino que se reivindican a nivel universal: como derechos del hombre.

5.7 La Declaración de Derechos de Virginia

En las principales Declaraciones del siglo XVIII, fruto de la inspiración iusnaturalista, se advierte también el sentido declarativo que en ellas asumía la positivación de los derechos fundamentales. Así, en el párrafo primero de la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776 se lee que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e

⁴³¹ F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, II, 17, 2: "... ius utile naturale dicitur, quando ab ipsa natura datur, seu cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex iure naturale".

⁴³² Ibid., II, 14, 12-19.

⁴³³ Cfr. V. Carro, *Vitoria y los derechos del hombre*, en AAFV, 1946-47, n. VII, págs. 141 y ss.; *Los derechos del hombre de carácter espiritual según Vitoria y los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, en AAFV, 1948-49, n. IX, págs. 69 ss.; C. Ruíz del Castillo, *Las relaciones entre los derechos del hombre y el derecho internacional, según las inspiraciones de Francisco de Vitoria*, en AAFV, ibid., pág. 39; A. E. Pérez Luño, *El derecho natural a la libertad en el pensamiento de Bartolomé de las Casas*.

independientes, y tienen ciertos derechos inherentes (*inherent rights*), de los cuales, cuando entran en estado de sociedad (*into a state of society*), no pueden, por ningún acuerdo, privar o despojar a su posteridad.

La Declaración de Derechos de Virginia, es adoptada el 12 de junio de 1776, y está considerada la primera declaración de derechos humanos moderna de la historia, aunque tiene un importante antecedente en la Carta de Derechos Inglesa (*Bill of Rights*) de 1689. Fue adoptada unánimemente por la Convención de Delegados de Virginia como parte de la Constitución de Virginia en el marco de la Revolución Americana de 1776, en la que las trece colonias británicas en América obtuvieron su independencia, animando a las demás colonias a independizarse de Gran Bretaña. El trabajo preliminar del documento fue realizado por George Mason⁴³⁴ entre el 20 y el 26 de mayo de 1776, y posteriormente fue modificada por Thomas Ludwell Lee y la propia Convención de Virginia. Mason se inspiró en la Carta de Derechos Inglesa de 1689, pero a diferencia de aquella rechaza la noción de clases privilegiadas o funciones gubernamentales hereditarias, como sucedía en la monarquía británica.

La declaración de Derechos de Virginia está compuesta por dieciséis artículos en donde están enumerados los derechos pertenecientes al pueblo de Virginia, así como las bases y fundamento de Gobierno: a la vida, a la libertad, a poseer propiedades, al debido proceso, libertad de prensa y religión, etc. Además establece la soberanía popular, la prohibición de privilegios de nacimiento (igualdad ante la ley), la división de poderes, el juicio por jurados, etc.

En el primer artículo de la Declaración de Virginia se consagran expresamente como el corazón de los derechos del hombre: al gozo de la vida cotidiana; al gozo de la libertad; a los medios para adquirir y poseer propiedades; a la felicidad; a la seguridad. En su segundo artículo establece la defensa de la democracia con términos contundentes y revolucionarios para la época, sosteniendo que todo poder reside en el pueblo y que los funcionarios son “sirvientes” del pueblo, y en todo momento responsables. El artículo tres consagra el derecho de la mayoría de la comunidad a reformar o abolir un gobierno, cuando considere que no está orientado al bien común. Por su parte, el cuarto prohíbe las clases políticas privilegiadas o hereditarias. Los

⁴³⁴ Fue un estadista y delegado de Virginia en la convención constitucional estadounidense. Es llamado el padre de la declaración de derechos. Fue quien escribió la declaración de derechos de Virginia, que detallaba los derechos específicos de los ciudadanos. Sus esfuerzos estuvieron destinados a, entre otras cosas, a convencer a los federalistas de que modificaran la constitución y añadieran la declaración de derechos.

artículos cinco y seis establecen la separación de poderes, la periodicidad de los mandatos, elecciones frecuentes, y la obligación de todos los funcionarios a abandonar el poder y retornar a la vida privada. Los artículos ocho al once, establecen las bases del debido proceso de ley, la prohibición de castigos crueles o anormales y el juicio por jurados. El artículo doce declara la libertad de expresión, el trece alerta sobre la peligrosidad de los ejércitos permanentes para la vigencia de los derechos, entre otros alcances. Y los artículos quince y dieciséis, consagra, el primero, el principio de moderación y austeridad del gobierno, y el segundo, la libertad religiosa.

Cabe mencionar, por un lado, que la Declaración de Virginia influyó decisivamente los documentos de derechos humanos posteriores. Thomas Jefferson se inspiró en ella cuando exigió la incorporación de una Carta de Derechos de los Estados Unidos a la Constitución de Estados Unidos, y por otro, su importancia radica en su constitucionalismo, es decir, en que no se trata de una ley realizada por un ente legislativo o parlamento, fácilmente modificada o derogada por otra ley, sino en una norma constitucional que requiere procedimientos mucho más complejos y mayorías especiales para ser reformadas o derogadas.

5.8 La Declaración francesa de los Derechos del Hombre

En la misma línea proclamaba el artículo segundo de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 que la meta de toda asociación política residía en la “*conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*”.

La afirmación contenida en el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la O.N.U. de 1948, de que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)”⁴³⁵; y también la rotunda profesión de fe iusnaturalista que implican palabras con que se inicia la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, donde en su texto de 1963 afirma que: “En toda convivencia bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre y que, por tanto, de esa misma naturaleza, y directamente, nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables”.

⁴³⁵ “The statement that all men are born free and equal is expressly a doctrine of natural law (...)”, señalaba expresamente el propio H. Kelsen, comentando este artículo de la Declaración Universal en su vol. *The Law of the United States. A Critical Analysis of Its Fundamental Problems*, Praeger, New York, 1950, pág. 40.

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 y la obra *The Rights of Man* (1791), de Thomas Paine⁴³⁶, contribuyeron poderosamente a difundir en el plano normativo y doctrinal la expresión “derechos del hombre”. Esta declaración fue aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa⁴³⁷ el 26 de agosto de 1789, es uno de los documentos fundamentales de la Revolución Francesa (1789-1799) en cuanto a definir los derechos personales y colectivos como universales. Influenciada por la doctrina de los derechos naturales, los derechos del Hombre se entienden como universales, válidos en todo momento y ocasión al pertenecer a la naturaleza humana. Aún cuando establece los derechos fundamentales de los ciudadanos franceses y de todos los hombres sin excepción, no se refiere a la condición de las mujeres o la esclavitud, aunque esta última será abolida por la Convención Nacional el 4 de febrero de 1794. Históricamente hablando, dicha declaración fue escrita por el Juramento del Juego de Pelota, el 20 de junio de 1789, los diputados franceses de la Asamblea Nacional se habían fijado como misión principal la de dar por primera vez una Constitución a Francia, y crearon con este fin un comité que preparase “el orden de trabajo sobre la constitución del reino”. El mismo día, Jean-Joseph Mounier⁴³⁸ presentó ante la Asamblea el informe del comité, en el que se recomendaba redactar un preámbulo que enumerase los derechos fundamentales que la Constitución debía respetar⁴³⁹. Se llegaron, además, a leer 21 proyectos de declaración, incluido uno de La Fayette, uno de Robespierre y otro de la ciudad de París⁴⁴⁰.

La declaración establece los principios de la sociedad que serán la base de la nueva legitimidad, acabando con los principios, las instituciones y las prácticas del Antiguo Régimen feudal: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación”, pues esta declaración considera

⁴³⁶ Algunos años antes de la aparición de la obra de Th. Paine, el radical escocés Th. Spence fue autor de un trabajo titulado *The Real Rights of Man* (1775). En Italia el abate siciliano N. Spedalieri fue autor de una obra titulada *Dei diritti dell'uomo* (1791).

⁴³⁷ La Asamblea tomó innumerables medidas que cambiaron profundamente la situación política y social del país. Entre ellas, destacan la aprobación de la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la supresión del feudalismo, la apropiación de los bienes de la Iglesia y la Constitución Civil del Clero y, la redacción de la Constitución francesa de 1791.

⁴³⁸ Fue uno de los principales promotores de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Admirador de las instituciones británicas y especialista en derecho público británico, defendía una monarquía constitucional apoyada en dos cámaras, con un senado cuyos escaños serían hereditarios, y en la que el rey mantuviese su derecho de veto absoluto.

⁴³⁹ Texto integral del informe de Mounier, en los archivos de la Asamblea Nacional de 1787 a 1860, del 5 de mayo de 1789 al 15 de septiembre de 1789, debates del 9 de julio de 1789, págs. 214-216, en Gallica.

⁴⁴⁰ Weiss, Juan Bautista, *Historia Universal, Vol. XV: Los Estados Unidos. La Revolución francesa*, Barcelona, Tipografía La Educación, 1931, pág. 506.

legítima la revuelta de los diputados en contra de la monarquía absoluta, al declarar como derecho imprescriptible del hombre la “resistencia a la opresión”.

El artículo 2 enumera los derechos naturales del hombre, que son anteriores a los poderes establecidos y son considerados como aplicables en cualquier lugar y cualquier época, como son derechos a la libertad, a la propiedad, a la seguridad, a la resistencia a la opresión y a la igualdad. Referente al derecho a la libertad, esta declaración en su primer artículo dispone que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”; los artículos 4 y 5 intentan definir y circunscribir la libertad como “lo que no perjudica a nadie” y sólo la ley le puede poner límites, entre otros.

5.9 El sentido de positivación en los Derechos Fundamentales

En 1964 se llevó a cabo el Coloquio del Instituto Internacional de Filosofía celebrado en L’Aquila, cuyo objeto de estudio fue el del fundamento de los derechos humanos. Se concluyó, entre otras cosas, que toda búsqueda de una fundamentación para los derechos humanos se enfrenta con el secular dilema de optar entre una justificación de esos derechos derivada de un orden natural o trascendente y la simple aceptación del carácter positivo y empírico de cualquier declaración de derechos.

Desde su planteamiento se advierte, expresa Pérez Luño, el significado antinómico que doctrinalmente reviste el problema de la positivación de los derechos humanos fundamentales, porque si, tal como postularon desde siempre los defensores de los derechos naturales, existen unos derechos que el hombre posee por su mera condición y sin que para ello deba mediar concesión discrecional alguna, parece ociosa o, cuando menos, accesorio su positivación; mientras que si, por el contrario, se precisa el requisito de la positividad para poder hablar de derechos fundamentales, queda en entredicho su pretendido carácter natural y necesario.

Integran este grupo quienes no otorgan al proceso de positivación un significado declarativo de derechos anteriores (*tesis iusnaturalista*), o constitutivo (*tesis positivista*), sino que entienden que tal proceso supone un requisito más a tener en cuenta para el efectivo y real disfrute de tales derechos. La positivación no se considera, por tanto, el final de un proceso, sino una condición para el desarrollo de las técnicas de protección de los derechos fundamentales, que son las que en definitiva definen su contenido. Para quienes defienden esta tesis, el problema de la positivación

no debe situarse en aquellos ideales del derecho natural en los que los hombres se inspiran o dicen inspirarse para plasmarlos en normas positivas; ni tampoco en los preceptos positivamente establecidos en los que se consideran constituidos tales derechos fundamentales. Por ello la actitud realista implica una crítica de iusnaturalismo por su concepción ideal de los derechos humanos y del positivismo jurídico por su consideración puramente formal de los mismos.

Las corrientes realistas acusan de abstracción lo mismo a los iusnaturalistas por situar el problema concreto de la positivación de los derechos fundamentales en el ámbito de los ideales eternos y metafísicos, que a los positivistas que lo consideran resuelto con su plasmación en normas formalmente válidas, pero que muchas veces son puras formas carentes de contenido. No es ahí, señalan los realistas, donde hay que situar el problema de la positivación, sino en el plano de las condiciones económico-sociales que permitan el efectivo disfrute de esos derechos, que no son ideales intemporales, ni fórmulas retóricas, sino el producto de exigencias sociales del hombre histórico. Por ello, estiman los realistas que la práctica de los derechos fundamentales no debe buscarse exclusivamente en la constitución, sino en las relaciones de poder que le sirven de soporte y que obedecen a determinadas condiciones sociales, económicas y culturales. A su vez, la visión realista puede considerarse estrechamente vinculada al movimiento socialista. Así puede afirmarse que Marx muestra desde sus escritos juveniles una preocupación constante por afrontar desde un plano real el problema de los derechos fundamentales. La realización de los derechos humanos, exigía, según Marx, una emancipación humana que se produce cuando el hombre y el ciudadano se funden; esto implica el reconocimiento y organización de sus propias fuerzas como fuerzas sociales y, por tanto, no separar de sí mismo la fuerza social bajo la forma de la fuerza política.

Otras tesis recientes dan cabida a la defensa de los derechos humanos. Una de ellas es la teoría dualista de los derechos, formulada por Gregorio Peces-Barba, que incorpora algunos elementos propios del iusnaturalismo, en tanto que “sólo los derechos con un fundamento moral son fundamentales”⁴⁴¹; pero al mismo tiempo considera que la positivación es requisito necesario para que un derecho humano lo sea. Por lo tanto, concibe los derechos humanos como la encrucijada entre lo jurídico y lo ético; y como traducción normativa de los valores de dignidad, libertad e igualdad, al tiempo que legitimadores de los poderes públicos.

⁴⁴¹ G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales, I. Teoría general*, Madrid, Guadiana, 1973, pág. 220.

Entre las otras teorías recientes, es de orden mencionar la teoría consensual de la verdad, desarrollada por Jürgen Habermas -la misma que expondremos más adelante en este mismo capítulo- donde propone una fundamentación intersubjetiva de los valores y derechos, a través de un acuerdo racional alcanzado en unas condiciones ideales. Habermas sostiene que “siempre ha existido una conexión interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos, aunque ésta sólo se haya manifestado de manera explícita en el pasado reciente. Contra posturas escépticas y estrategias deflacionarias, sostiene que el concepto de dignidad humana no es una expresión clasificatoria vacía, sino que, por el contrario, es la fuente de la que derivan todos los derechos básicos, además de ser la clave para sustentar la indivisibilidad de todas las categorías de los derechos humanos”⁴⁴². A través de una reconstrucción histórica y conceptual de dos tradiciones diferentes, demuestra Habermas cómo la idea de la dignidad humana sirve como un portal a través del cual la sustancia igualitaria y universalista de la moral se traslada al derecho. Sobre este punto de análisis anterior en Habermas, lo ha significado arguyendo que “la idea de la dignidad humana es el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción puede dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos. Ciertamente, sigue expresando, que cuando las declaraciones clásicas de los derechos humanos se refieren a los derechos “innatos” o “inalienables”, a los derechos “inherentes” o “naturales”, delatan sus orígenes religiosos y metafísicos: “Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades (...), que todos los hombres son creados con ciertos derechos inalienables”. Ahora bien, continúa, para un estado secular, tales afirmaciones funcionan primordialmente como parámetros de sustitución: nos alertan sobre un modo especial de justificación generalmente aceptable cuya dimensión epistémica se encuentra más allá del control del Estado. Los “padres fundadores” reconocieron, además, que los derechos humanos, a pesar de su simple y llana justificación moral, requieren una “declaración” democrática y deben ser aplicados de manera constructiva en el interior de una comunidad política establecida.

Habermas reafirma su tesis expresando “que a pesar de su contenido exclusivamente moral, los derechos humanos tienen la forma de derechos subjetivos exigibles que conceden libertades y pretensiones específicas, pues han sido diseñados para ser traducidos en términos concretos en la

⁴⁴² Habermas, Jürgen, *El concepto de dignidad y la utopía realista de los derechos humanos*, en: Revista Diánoia, vol. LV, número 64 (mayo 2010), pág. 3 y ss.

legislación democrática. De modo, que los derechos humanos se circunscriben de manera precisa sólo en aquella parte de la moral que puede ser traducida al ámbito de la ley coercitiva y transformarse en una realidad política mediante la fórmula robusta de derechos civiles efectivos”⁴⁴³.

A su vez, éste asevera citando a Bloch, que (...) “los derechos constituyen una utopía realista en la medida en que no proponen más imágenes engañosas de una utopía social que promete la felicidad colectiva, sino que fundan el ideal de una sociedad justa en las instituciones de los estados constitucionales”. Invertir el derecho con una carga moral es el legado de las revoluciones constitucionales. Neutralizar esta tensión implicaría abandonar el entendimiento dinámico que hace que los ciudadanos de nuestras sociedades, parcialmente liberales, estén dispuestos a lograr una realización cada vez más exhaustiva de los derechos ya existentes, dejándolos, en cambio, expuestos al peligro siempre presente y agudo de la erosión de tales derechos.

Menos complejo, continúa expresando éste, aparece el problema de la positivación cuando se le enfoca desde su dimensión institucional técnico-jurídica, pues desde este ángulo de lo que se trata ya no es de razonar acerca de cómo debe ser entendida la positivación, sino de consignar las instituciones jurídico-políticas a través de las que se ha llevado a cabo; y siempre suele resultar menos aventurado intentar describir un proceso que valorarlo o fundamentarlo.

Otra postura es sustentada por los partidarios del positivismo jurídico. Desde su punto de vista la juridicidad se identifica con la noción del derecho positivo, con las normas jurídicas positivamente establecidas. Cualquier creencia en normas objetivamente válidas anteriores a tal derecho aparece como el producto de una posición metafísica e inaceptable. De ahí que el proceso de positivación sea entendido por los positivistas como un aspecto más de las reglas generales que presiden la creación del derecho en el ordenamiento estatal.

⁴⁴³ El filósofo Jürger Habermas expresa que los derechos humanos difieren de los derechos morales en que los primeros están orientados hacia la institucionalización y requieren un acto colectivo de formación de la voluntad, mientras que los sujetos morales se relacionan entre sí como personas sin necesidad de mediaciones al estar inscritos en una red de derechos y deberes morales. Sin embargo, al principio no tuvo en cuenta los dos aspectos siguientes: primero, las experiencias acumuladas de humillaciones a la dignidad humana que constituyeron una fuente de motivaciones morales para incorporar, a finales del siglo XVIII y sin precedentes históricos, la práctica de elaboración de constituciones. Segundo, la noción generadora del estatus del reconocimiento social a la dignidad de las personas que funciona como puente conceptual entre la idea moral del respeto igualitario para todos y la forma legal de los derechos humanos.

Austin⁴⁴⁴, ha expresado que en cuanto a la naturaleza de los derechos del hombre, los derechos naturales no son sino un sector de las reglas que en su teoría integran la moralidad positiva: conjunto de normas sociales emanadas de las opiniones y sentimientos colectivos que influyen en el derecho, pero que no son derecho. Tan sólo cuando esas reglas sean promulgadas a través de mandatos que impongan deberes e impliquen sanciones serán auténticos derechos.

Para Austin⁴⁴⁵ es fundamental el principio a tenor del cual: “*The existence of law is one thing: its merit or demerit is another*”⁴⁴⁶. Por tal motivo quienes se remiten a valores morales y los presentan como jurídicos conducen a un enfrentamiento violento entre sus propias concepciones y los principios sostenidos por otros grupos⁴⁴⁷.

El progresivo descrédito de la teoría de los derechos naturales en la ciencia jurídica alemana de finales del siglo XIX y principios del XX, motivado en gran parte por la crítica del positivismo jurídico, determinó la aparición de una nueva categoría: los derechos públicos subjetivos. La nueva categoría se presenta como intento de ofrecer una configuración jurídico-positiva, de la exigencia mantenida por la teoría de los derechos naturales de afirmar las libertades del individuo frente a la autoridad del Estado. Este planteamiento halló amplio eco en la doctrina de Gerber, Laband, Meyer y especialmente en la de Jellinek, cuya construcción puede considerarse clásica. En opinión de Jellinek la pertenencia al Estado califica a cada ciudadano y se concreta en una serie de relaciones que lo colocan en diversas situaciones jurídicas, de las que surgen pretensiones jurídicas. Estas pretensiones de los ciudadanos constituyen los derechos públicos subjetivos, los cuales han sido afirmándose progresivamente en cuatro fases o status.

La primera, que denomina éste *status subiectionis*, no permite el nacimiento de ningún derecho subjetivo, sino que implica una situación pasiva (*der passive status*) de los destinatarios de la normativa emanada del poder político. En la segunda fase, que corresponde al *status libertatis*, se reconoce un ámbito de autonomía, una esfera de no injerencia del poder en la actividad de los individuos. Comporta una situación negativa, una garantía frente a la intromisión del estado en

⁴⁴⁴ Representante del positivismo jurídico inglés.

⁴⁴⁵ John Austin considera que los derechos humanos forman parte de las normas sociales que influyen en el Derecho, pero no son Derecho.

⁴⁴⁶ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined and Uses of the Study of Jurisprudence*, con Introduction de H. L. A. Hart, Weidenfeld and Nicolson, London, 3a. ed., 1968, pág. 184.

⁴⁴⁷ Ibid., págs. 54 ss.

determinadas materias. De ahí que aparezcan ya unas facultades de los individuos para lograr que el Estado se abstenga de intervenir en relación con la libertad en la esfera individual.

La tercera fase llamada por Jellinek *status civitatis*, permite a los ciudadanos solicitar del Estado un determinado comportamiento activo. Se trata de una situación positiva en la que ya existen auténticos derechos públicos subjetivos, en tanto que derechos civiles. La cuarta fase se incluye un *status civitatis o situación activa*, en la que el ciudadano disfruta de derechos políticos, esto es, participa en la formación de la voluntad del Estado como miembro de la comunidad política.

La teoría de los derechos públicos subjetivos dotó a la dogmática de los derechos fundamentales de un soporte riguroso fundado en el plano de la estricta positividad. El problema de la positivación será visto siempre desde estas premisas no como un acto de reconocimiento o declarativo, sino como un acto de creación y, por tanto, constitutivo. Los derechos públicos subjetivos surgieron como una alternativa pretendidamente técnica y aséptica a la noción de los derechos naturales que, como se ha expuesto, eran considerados por el positivismo jurídico como una categoría abiertamente ideológica. La construcción dogmático-jurídica de los derechos fundamentales sigue fiel a los postulados avanzados por el positivismo jurídico como fundamento del proceso de positivación.

Tras el ascenso de regímenes totalitarios en los años 1920 y 1930 y la Segunda Guerra Mundial, se produjo un resurgimiento del Iusnaturalismo, propiciando una diversificación de ideas positivistas, como por ejemplo en Hans Kelsen, Alf Ross y Norberto Bobbio, y quienes reaccionaron clarificando los conceptos fundamentales de las teorías positivistas, provocando una diversificación del iuspositivismo que produjo tesis a veces incompatibles entre sí. Karl Marx, en una de sus obras titulada “La cuestión judía”, criticó la noción burguesa de los derechos humanos, que describió como derechos del individuo egoísta basados en una concepción abstracta de libertad y emancipación. Para el filósofo alemán los derechos humanos burgueses son un conjunto de protecciones legales para la defensa de la clase proletaria de los medios de producción. Marx afirmó que son las condiciones materiales las que determinan el alcance real de los derechos, y que para su realización efectiva es necesaria una auténtica emancipación política. Por su parte, Helio Gallardo sustenta que los derechos humanos se sustentan en tramas sociales, en las relaciones y experiencias intersubjetivas. Considera que los derechos humanos

son la transferencia entre grupos sociales, así como las instituciones en que se articulan y las logias inspiran las relaciones sociales.

5.10 La fundamentación de los derechos humanos

“Es la nuestra –ha escrito certeramente Ivo D. Duchacek- una época de nuevas aspiraciones, nuevas naciones y nuevas constituciones. Es también una época en la que las declaraciones constitucionales de derechos y libertades, tanto las nuevas como las antiguas, son constantemente violadas”⁴⁴⁸. Estas circunstancias han propiciado el que se señale, desde distintas perspectivas doctrinales, que el problema prioritario que hoy plantean los derechos no es tanto el de su justificación como el de su protección. Desde enfoques que globalmente pueden ser denominados *realistas*, se insiste en el plano político en las condiciones de democracia política y económica que deben servir de marco para un disfrute efectivo de los derechos humanos; en lo jurídico, en los instrumentos y mecanismos de garantía que van a dar la medida real de su disfrute; y en lo sociológico, en la sensibilización de la opinión pública, que con su presión sobre los poderes públicos puede influir decisivamente en la vigencia a escala nacional e internacional de tales derechos.

Sin embargo, hay que reconocer que estos planteamientos arriba enumerados, dan como resuelto el problema de la fundamentación. Desde esta óptica se afirma que existe una “convicción generalmente compartida de que ya están fundados”⁴⁴⁹. Basta cotejar la disparidad que ofrecen los presupuestos filosóficos o ideológicos que subyacen al estatuto de los derechos y libertades en los diferentes sistemas políticos que, de algún modo, los reconocen para que se disipe la ilusión de un fundamento común y generalmente aceptado. Es cierto que se ha llegado a considerar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la O.N.U. como manifestación de la “única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente fundado y, por tanto, reconocido: esta prueba es el consenso general acerca de su validez”⁴⁵⁰.

Si desde las posturas *realistas* el problema de la fundamentación de los derechos humanos es considerado superfluo, para los *positivistas* aparece como inútil por irresoluble. Las posturas

⁴⁴⁸ I. Duchacek, *Derechos y libertades en el mundo actual*, trad. cast. de O. Montserrat, Madrid, IEP, 1976, pág. 15.

⁴⁴⁹ N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, en ADH, 1981, pág. 10.

⁴⁵⁰ N. Bobbio, *op. cit.*, pág. 10.

positivistas reflejan en este punto distintas concepciones o teorías de la moral (metaéticas) muy difundidas en el pensamiento contemporáneo, que coinciden en impugnar la posibilidad de una demostración científica y, por tanto, de una fundamentación racional de los valores. A estas tesis se les da el apelativo de *no cognoscitivistas* ya que parten de la idea de que los juicios de valor, particularmente los morales, no son susceptibles de ser considerados como verdaderos o falsos, porque al no referirse al mundo del ser no son verificables empíricamente.

Comparten esta orientación los neopositivistas de Viena y Berlín, así como los realistas escandinavos y un amplio sector de analistas del lenguaje moral en el seno del pensamiento anglosajón. Félix Oppenheim ha resumido certeramente el alcance del no cognostivismo al indicar que, de acuerdo con sus premisas: “los principios éticos básicos no tienen un *status* cognoscitivo; no pueden ser conocidos como falsos ni como verdaderos porque no son falsos ni verdaderos, ya que no afirman ni niegan que algo venga al caso”⁴⁵¹. Como variantes del *no cognoscitivismo* se consideran las distintas actitudes *relativistas* respecto a los valores éticos y jurídico-políticos. Para Max Weber resulta ingenua la creencia en principios básicos de las ciencias sociales de los que pudieran derivarse, inequívocamente, reglas para la solución de problemas prácticos, y no existe ningún presupuesto científico que permita fundar una decisión sobre los valores.

Un planteamiento análogo referido a los valores jurídico-políticos ha sustentado Hans Kelsen. En su opinión el relativismo filosófico, fiel a sus premisas empiristas y antimetafísicas, descarta la posibilidad de entender lo absoluto por ser inaccesible a la experiencia humana. Insiste en separar el valor y la realidad, al tiempo que funda los juicios de valor en las fuerzas emotivas de la conciencia humana y “siente una inclinación solapada hacia el escepticismo”⁴⁵². Para Kelsen las controversias sobre los valores entre personas de creencias religiosas o ideológicas políticas distintas revisten siempre la forma de juicios de valor subjetivos y, por tanto, sólo relativos⁴⁵³. Se desprende de lo expuesto que ni el *realismo*, que considera el problema de la fundamentación de los derechos humanos como un problema resuelto, ni el *positivismo*, que lo considera irresoluble,

⁴⁵¹ F.E. Oppenheim, *Ética y filosofía política*, trad. cast. de A. Ramírez y J.J. Utrilla, México, FCE, 1976, pág. 37.

⁴⁵² H. Kelsen, *¿Qué es justicia?*, trad. cast. de A. Calsamiglia, Barcelona, Ariel, 1982, pág. 115.

⁴⁵³ *Ibid.*, pp. 41-42.

resuelven el problema. De ahí que se plantee el “enfoque iusnaturalista”⁴⁵⁴ para abordar el problema de la fundamentación de los derechos humanos.

5.11 Valoración positiva de las declaraciones de derechos y preámbulos constitucionales

La valoración e importancia de las declaraciones de derechos humanos se fundamenta en que ha sido una respuesta a la barbarie y a la ley del más fuerte, lacra u omisión que de ninguna forma podía estar presente en el Derecho. De ahí considerar un derecho universal cuyo contenido esencial consiste en la proclamación de la paz y el reconocimiento de los derechos humanos, como parámetros supremos de la política interna e internacional y límites de la soberanía y democracia. Este nuevo proyecto de derecho, en el plano internacional, que desde entonces se consolidó en sus bases fundamentales se vincula a la creación de la Organización de las Naciones Unidas, la asignación de sus competencias y funciones, así como a la creación o fortalecimiento de otros organismos dentro del mismo sistema con misiones específicas en diferentes ámbitos relacionados con el cumplimiento y promoción de los derechos humanos y la armonización de la economía mundial.

El nuevo orden mundial, significó la restricción de las soberanías de los estados nacionales. Su soberanía externa ya no podría comportar el ejercicio de la guerra frente a otros estados y, de otro lado, su soberanía interna resultaba limitada por el respeto y cumplimiento de los derechos y la necesidad de que la autoridad estatal estuviere siempre al servicio de su activa materialización. Se inició con la declaración un cambio de paradigma jurídico. Se deja atrás una concepción y una práctica de un derecho internacional como conjunto de relaciones entre estados soberanos, basado en sus relaciones de fuerza y pactos bilaterales. En su lugar, el derecho internacional se establece como ordenamiento jurídico supra-estatal que se fundamenta en la prohibición de la guerra y demás injusticias causadas por un poder destructor. La declaración adquirió una fuerza y una jerarquía normativa propias hasta el punto de fecundar con sus principios y valores el *corpus iuris* internacional, cada vez enriquecido institucionalmente en virtud de nuevos tratados, puesta en marcha de organismos supranacionales y buenas prácticas nacionales e internacionales en las que se advierte por lo menos nominalmente la adhesión a la misma.

⁴⁵⁴ Conjunto de tesis metaéticas que coinciden en afirmar la necesidad de que todo sistema jurídico reconozca unos derechos básicos de quienes lo integran, así como las teorías que defienden la posibilidad de conocer y justificar racionalmente tales derechos.

5.11.1 La persona humana y sus derechos

El paradigma que coloca a la persona humana y a sus derechos como suprema razón de ser del derecho y del orden estatal e internacional, ha penetrado la mayoría de las constituciones internas de los Estados y de las organizaciones regionales e interestatales que de una o de otra manera al positivizar los derechos consignados en la declaración contribuyen a entronizarla. Se puede anotar que la declaración es responsable de que el actual pluralismo de ordenamientos jurídicos, dejando de lado consideraciones monistas o dualistas ya superadas, logren un punto de articulación en ella misma.

Debe advertirse a su vez, que se trata de enunciar, -tanto en las declaraciones como en los preámbulos constitucionales-, por parte del constituyente, los grandes principios rectores de la vida política. De ahí que pueda afirmarse que la diferencia más notable resida en el pretendido carácter supra-constitucional, otorgado por algún sector de la doctrina a las declaraciones, y en la tendencia que se advierte en la actualidad, en el seno del constitucionalismo comparado, a una mayor utilización de los preámbulos para la formulación de estos principios. No obstante este buen inicio del paradigma jurídico introducido por la declaración inicial, así como de las abundantes pruebas de que ésta simboliza un momento histórico de la más aguda conciencia moral de la humanidad, se trata de un proceso en marcha que así como ha cosechado éxitos, también fracasos.

A partir del siglo XVIII se considera un postulado fundamental del régimen liberal reservar al poder constituyente, en cuanto titular de la soberanía popular, el privilegio de fijar los derechos básicos de la convivencia social, bien mediante su inserción en el preámbulo de las constituciones, o en su texto articulado, o, incluso, en una declaración específica de tales derechos. No en vano, para el pensamiento liberal el fin supremo de la asociación política residía en la defensa de las libertades fundamentales, para cuya mejor garantía éstas debían proclamarse expresamente en las normas de mayor rango y autoridad del ordenamiento jurídico. Bien elocuente es al respecto el artículo 16 de la Declaración de los Derechos Humanos del Hombre y del Ciudadano de 1789 al proclamar que: *“Toute société dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée (...) n’a point de constitution”*. De otro lado, y con referencia expresa a los preámbulos constitucionales, merece decir que la vigencia de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 se funda en el texto de un

Preámbulo, el que encabeza la Constitución de la V República. Esta valoración positiva de las declaraciones de derechos y preámbulos constitucionales ha sido debatida por la doctrina francesa del derecho público, pues se trata en ambos casos de enunciar, por parte del constituyente, los grandes principios rectores de la vida política. De ahí que pueda afirmarse que la diferencia más notable resida en el pretendido carácter supra-constitucional, otorgado por algún sector de las declaraciones, y en la tendencia que se advierte en la actualidad, en el seno del constitucionalismo comparado, a una mayor utilización de los preámbulos para la formulación de estos principios.

En Francia, un numeroso grupo de iuspublicistas, niegan valor jurídico a los principios contenidos en las declaraciones, ya que se trata de textos que contienen meras exposiciones de dogmas políticos sin fuerza jurídica, o, si se prefiere, una suma de preceptos de derecho natural. Tales principios, al no poseer carácter legal, no son ejecutorios, y tan sólo adquieren positividad cuando son recogidos en normas constitucionales o legislativas. También sostienen que tales principios son máximas teóricas y abstractas que proclaman verdades filosóficas, trasposición de conceptos del derecho natural, destinados a inspirar la obra del poder constituyente, pero sin eficacia jurídica. El propio hecho de que las constituciones y las leyes tiendan a definir de manera precisa los derechos fundamentales, simplemente proclamados en las declaraciones como dogmas absolutos y eternos, es, a su entender, una prueba elocuente de que el contenido de tales declaraciones carece de cualquier fuerza jurídica y no pertenece al ámbito de la positividad⁴⁵⁵.

Un seguidor de esta visión es G. Mignon, para quien los debates en la Asamblea Nacional francesa que prepararon la Constitución del 1946 no propician el reconocimiento de una significación jurídico-positiva de los principios de su Preámbulo; a lo sumo dichos principios podrían constituir una base consuetudinaria de reglas constitucionales sin valor jurídico. El argumento aducido por Mignon, referente a la presunta falta de intencionalidad jurídica en los autores del Preámbulo de la Constitución del 1946, había sido defendido por Laferrière respecto de la Declaración revolucionaria de 1789. Por este motivo no debe extrañar que quienes afirman el carácter jurídico de estos textos partan de un análisis historiográfico para fundar sus tesis. De otro plano, y con referencia expresa a los preámbulos constitucionales, no han faltado quienes

⁴⁵⁵ A. Esmein, *Eléments de Droit constitutionnel*, París, Sirey, 1921, vol. I, pp. 591 ss.

han desarrollado la teoría de que son parte integrante de la constitución. Su fuerza jurídica constitucional procede, para quienes defienden esta postura, del hecho de que formalmente los preámbulos se hallan emplazados tras la fórmula proclamatoria de la Constitución⁴⁵⁶. Quienes admiten, en principio, el carácter positivo de las declaraciones y preámbulos no se hallan de acuerdo en fijar el alcance de su significación jurídica.

5.12 Valor supra-constitucional de las declaraciones de derechos

Se ha escrito que la votación por una asamblea constituyente de una declaración de derechos supone la manifestación de que existen en toda sociedad política tres grandes categorías de normas jerarquizadas: los principios fundamentales incluidos en las declaraciones, que todos los órganos constituyentes o constituidos deben respetar; las reglas que conciernen a la organización de los poderes públicos; y las reglas promulgadas por los órganos constituidos⁴⁵⁷.

El profesor Duguit, sostuvo el valor específico supra-constitucional de los derechos fundamentales contenidos en las declaraciones. En su opinión, las declaraciones de derechos americanas y francesas del siglo XVIII constituían en el espíritu de sus autores el pacto social de las nuevas sociedades políticas en que se formularon. Por ello, sus principios tenían como finalidad expresa limitar el derecho de los poderes del Estado legislador, limitando así lo mismo al legislador ordinario que al constituyente, pues los principios superiores contenidos en las declaraciones no son creados por el legislador constituyente: éste se limita a constatarlos y proclamarlos solemnemente. La tesis de Duguit es corolario de su concepción de la *reglè de droit*, a tenor de la cual éste no surge de la voluntad de los gobernantes, sino de los principios de la *Solidarité sociale*⁴⁵⁸.

Uno de los principales obstáculos con los que se enfrentaba la tesis de Duguit residía en la posibilidad de subsistencia de las declaraciones y preámbulos, una vez derogado el marco constitucional en el que habían sido promulgados. Esta situación se produjo en diversas alternativas de la vida política francesa y respecto a ellas Duguit mantuvo la pervivencia de los principios supra-constitucionales contenidos en las declaraciones. Sin embargo, la doctrina

⁴⁵⁶ M. Duverger, *Manuel de droit constitutionnel*, París, PUF, 1955, pp. 549 ss.

⁴⁵⁷ G. Morange, *Valeur juridique des principes contenus dans les Déclarations des Droits*, en: RDP, 1945, pp. 248-250.

⁴⁵⁸ L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Ancien Librairie Fontemoing, París, 3ª ed., 1930, vol. III, pp. 599 ss.

dominante se inclina, asevera Pérez Luño, por la tesis de que los principios contenidos en las declaraciones y preámbulos no rebasan el rango constitucional. Esta es la orientación que se desprende de los planteamientos de Hauriou, para quien las declaraciones de derechos son el resultado de una auto-limitación del Estado, realizada por vía constitucional. De aquí que las libertades públicas proclamadas en estos textos vinculen directamente al poder legislativo⁴⁵⁹.

En última instancia, el valor práctico de estas posiciones deberá ser contrastado con el funcionamiento de los órganos que en los distintos sistemas que lo admiten regulan el control de la constitucionalidad de las leyes. De su actitud dependerá en gran parte, el que se dé alcance normativo o no a los principios que sobre los derechos fundamentales se formulan en las declaraciones y preámbulos. Una de las formulaciones más clásicas de esta postura sostiene que las declaraciones poseen valor jurídico-positivo, pero limitan su fuerza vinculante a la administración sin ligar directamente al legislativo. La principal dificultad teórica con la que se enfrenta esta tesis es que, si bien acierta a ofrecer una explicación jurídica del comportamiento de los órganos que deben aplicar las declaraciones o preámbulos, no aporta una respuesta satisfactoria al problema de la naturaleza jurídica de estas disposiciones. La controversia sobre la naturaleza jurídica de los derechos fundamentales reconocidos en estos textos ha motivado la aparición de posturas que los han calificado de costumbres constitucionales y principios generales del derecho. Esta última tendencia de conferir a los postulados de los preámbulos constitucionales el valor de principios generales del derecho se ha visto respaldada en Francia.

La doctrina se ha hecho eco de esta actitud jurisprudencial, en la que ha visto un medio para precisar la naturaleza jurídica de estas reglas. Ya que al asimilar las disposiciones del preámbulo a los principios generales se les reconoce amplio status jurídico positivo, de forma que ligan al juez, si bien ofreciéndole un amplio margen de flexibilidad en su aplicación. Las dificultades que para la precisión de la naturaleza jurídica de las declaraciones y preámbulos suscita la adopción de un criterio estrictamente formal han conducido a la doctrina a plantearse el problema de su significado tomando en cuenta también criterios materiales ya apuntados en las cuestiones de método. Al analizar el contenido de las disposiciones que integran estos textos, se ha puesto de relieve que los mismos se hallan formados por dos tipos de postulados: de un lado, por reglas de derecho positivo que pueden ser objeto de interpretación con cierto margen de objetividad; de

⁴⁵⁹ M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, París, Sirey, 1923, pp. 58 ss.

otro, por una serie de principios filosóficos, morales y políticos de carácter programático que determinan genéricamente los fines de la actividad estatal⁴⁶⁰.

Por otro lado, el problema del valor positivo de las declaraciones de derechos y preámbulos ha sido preferentemente estudiado por la doctrina francesa. Ello se debe a las propias características de la experiencia constitucional gala. En efecto, la Constitución francesa de 1946 reafirmó en su preámbulo los derechos del hombre y del ciudadano consagrados por la Declaración de 1789, completándolos con un elenco de derechos económicos y sociales. Posteriormente la Constitución de 1958 volvía a proclamar solemnemente, también en su Preámbulo, su vinculación a los derechos humanos defendidos en la Declaración de 1789.

Sin embargo, no todos los derechos fundamentales que se recogen en las declaraciones y preámbulos son necesariamente abstractos y programáticos. En la Declaración revolucionaria de 1789 es cierto que existen postulados muy genéricos como puede ser la idea de que “*los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos*”, de su artículo primero. Pero junto a éste existen otros preceptos en los que se especifican con toda la precisión que requiere la técnica jurídica, el principio de la igualdad ante la ley, garantías penales y procesales, el derecho a la libertad de opinión y creencias, las libertades de expresión y de prensa, etc. Puede desprenderse de que todas las disposiciones sobre derechos fundamentales contenidas en un texto constitucional, sea en su articulado, o en su preámbulo, o en una declaración independiente de igual rango, son manifestaciones positivas de juridicidad. El criterio material determinará, en cada caso, si la positivación reviste el carácter de un precepto o el de un principio general y fundamental del derecho.

La Constitución de Estados Unidos de América acuñó el primer preámbulo constitucional de la historia contemporánea donde el llamado “*pacto de gracia puritano*” se transformó en “*pacto político*” y el poder constituyente, por lo que se necesitaba una ratificación final del pueblo, en cuanto único titular del poder constituyente. Francia ofreció el contra modelo, pues *la Nación soberana* era encarnada por *una Asamblea nacional* que ejercía el poder constituyente. El preámbulo de las constituciones es un tema muy revisado en la literatura jurídico-constitucional,

⁴⁶⁰ J. Rivero y G. Vedel, *La Constitution de 1946 et les droits économiques et sociaux*, en: “Droit social”, 1947, cahier XXXI, pág. 20.

ya que los preámbulos expresan una síntesis de las decisiones políticas fundamentales, de lo que deriva su valor político.

5.13 Valoración positiva de La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la O.N.U.

El origen de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1945 y su integración en el *corpus iuris*, así como pactos sobre los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de 1966, es la modernidad que le reconoce como la pieza vertebral de la Constitución del mundo en su primera pero no última versión positiva.

La primera Constitución no pudo en verdad recabar para sí una mayor legitimidad. Fue ella engendrada por el sentimiento de rechazo a los extremos de crueldad y violencia sin par que se escenificaron en la Segunda Guerra Mundial, cuando la destrucción de pueblos enteros, comunidades y personas, la supresión de la libertad y las culturas, el dominio de ideologías y regímenes totalitarios alejados de todo respeto a la persona humana, entre otros, fue el grito y detonante cósmico para crear una conciencia y espíritu universal. Por eso, como respuesta ineludible, un derecho universal. Un derecho cuyo contenido esencial consiste en la proclamación de la paz y el reconocimiento de los derechos humanos, como parámetros supremos de la política interna e internacional y límites de la soberanía y la democracia⁴⁶¹.

Un objetivo de este nuevo derecho, en el plano internacional, que desde entonces se consolidó en sus bases fundamentales se vincula a la creación de la Organización de las Naciones Unidas, la asignación de sus competencias y funciones, así como a la creación o fortalecimiento de otros organismos dentro del mismo sistema con misiones específicas en diferentes ámbitos relacionados con el cumplimiento y promoción de los derechos humanos y la armonización de la economía mundial. El nuevo orden mundial, significó la restricción de las soberanías de los estados nacionales. Su soberanía externa ya no podría comportar el ejercicio de la guerra frente a otros estados y, de otro lado, su soberanía interna resultaba limitada por el respeto y cumplimiento de los derechos y la necesidad de que la autoridad estatal estuviere siempre al

⁴⁶¹ La constitucionalización de los derechos fundamentales y el control de constitucionalidad de las leyes, en el derecho estatal, conjuntamente con otros medios de defensa y garantía, determina el paso al Estado Constitucional de Derecho, estado éste en el que están proscritos los poderes soberanos y los poderes mayoritarios desvinculados de límites.

servicio de su activa materialización. Se inició con la declaración un cambio de paradigma jurídico. Se deja atrás una concepción y una práctica de un derecho internacional como conjunto de relaciones entre estados soberanos, basado en sus relaciones de fuerza y en pactos bilaterales. En su lugar, el derecho internacional se establece como ordenamiento jurídico supra-estatal que se fundamenta en la prohibición de la guerra y en la consagración de los derechos fundamentales de todos los seres humanos en cuanto tales, limitando así el poder intrínseco de los estados.

La Declaración adquirió una fuerza y una jerarquía normativa propias hasta el punto de fecundar con sus principios y valores el *corpus iuris* internacional, cada vez más enriquecido institucionalmente en virtud de nuevos tratados, puesta en marcha de organismos supranacionales y prácticas nacionales e internacionales en las que se advierte por lo menos nominalmente la adhesión a la misma. El paradigma que coloca a la persona humana y a sus derechos como suprema razón de ser del derecho y del orden estatal e internacional, ha penetrado la mayoría de las constituciones internas de los Estados y de las organizaciones regionales e interestatales que de una o de otra manera al positivizar los derechos consignados en la declaración contribuyen a entronizarla. Se puede, por ende anotar que la Declaración es responsable de que el actual pluralismo de ordenamientos jurídicos, dejando de lado consideraciones monistas o dualistas ya superadas, logren un punto de articulación en ella misma, transformada en sentido sustancial.

No obstante este buen inicio del paradigma jurídico introducido por la Declaración, así como las abundantes pruebas de que ésta simboliza un momento histórico de la más aguda conciencia moral de la humanidad, se trata todavía de un proceso en marcha que así como ha cosechado éxitos, acumula fracasos que no se pueden obviar. La lucha contra la pobreza, la neutralización de las grandes organizaciones criminales, el desarrollo sostenible de la economía, el cumplimiento de los ideales democráticos y la efectiva realización de la libertad y de los derechos sociales, la búsqueda de la convivencia pacífica, demanda tanto un cambio profundo del paradigma jurídico y político en el nivel doméstico como en el plano supranacional.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos inició ese cambio de paradigma. La urgencia que marca el tiempo presente es la de continuarlo. Más que voluntad de los estados, el motor de este momento en el proceso constituyente mundial, habrá de ser la opinión pública mundial, siempre que ésta logre liberarse del yugo de los medios cada vez más concentrados y

responsables de una desinformación y homologación cultural. No se trata de un consenso sobre la universalidad de la doctrina de los derechos humanos o acerca de la búsqueda de un fundamentalismo humanitario, sino de una voluntad que brinde efectividad a su universalidad normativa, en cuanto que los derechos humanos se deben garantizar a todos y responden al presupuesto pragmático derivado de la necesidad de asegurar la convivencia pacífica y el pluralismo cultural, ético y religioso. El proyecto constitucional universal que debe ser perfeccionado, luego de tantos años concebido, supone una nueva conciencia política y jurídica, a la altura de los problemas que son comunes a la humanidad y cuyas soluciones no se darán sin que se amplíe el sentido cívico de los habitantes del planeta hasta ahora prisionero de un tiempo y un espacio puramente locales, lo que ha impedido que surja la humanidad como sujeto y actor central, portador de exigencias que deben resolverse en el interés general de todos los seres humanos sin distinción y de la naturaleza que los alberga.

La defensa de los derechos humanos reviste para la ONU un manifiesto de carácter constitucional. Se ha afirmado, con razón, que en la Carta fundacional de San Francisco de 1945 es “la comunidad internacional, con carácter constituyente la que reconoce los derechos humanos”⁴⁶². Precisamente en el Preámbulo de la Carta de los pueblos de las Naciones Unidas expresan su resolución de “reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de los derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas”, y, como hemos analizado en el Capítulo Segundo en cuanto a la génesis y desarrollo de un “pensar constitucional puertorriqueño” que fue fraguándose con influencias varias.

Sin embargo, la Carta no contiene ninguna definición de los derechos humanos; la labor de precisarlos se confió en 1945 a la acción futura de los órganos de las Naciones Unidas. Se creó una Comisión de Derechos humanos cuya tarea principal era la preparación de una convención internacional sobre los derechos fundamentales del hombre. La Comisión entendió que su trabajo debía consistir en tres tareas: 1) preparar una declaración de derechos humanos; 2) unos pactos sobre la misma materia; y 3) unas medidas de ejecución. La declaración debía establecer unas normas generales y básicas sobre los derechos humanos; los pactos debían precisar el alcance y

⁴⁶² J.D. González Campos, *La protección de los derechos humanos en las Naciones Unidas*, en el vol. col. O.N.U., año XX, Madrid, Tecnos, 1966, pág. 252.

las limitaciones del ejercicio de estos derechos; y las medidas de ejecución formarían el mecanismo internacional para asegurar su respeto. La Comisión preparó el primer proyecto de declaración en 1947 y 1948. El 10 de diciembre de 1948 la Asamblea General de la O.N.U. proclamó la Declaración Universal de Derechos Humanos “como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse”.

La Declaración consta de 30 artículos de muy diversa significación. Los dos primeros y los tres últimos son de carácter general y se aplican a todos los demás derechos que figuran en la Declaración. La mayor parte de ésta se halla dedicada a dos amplias categorías de derechos: los personales, civiles, y políticos (arts. 3 al 21), que cogen la herencia iusnaturalista y liberal de la defensa de la persona frente a los abusos del poder; y los económicos, sociales y culturales (arts. 22 al 27), fruto de las reivindicaciones surgidas a lo largo del siglo XIX encaminadas al logro de unas condiciones que hicieran posible el disfrute efectivo y pleno de la libertad y la igualdad.

El principal problema que jurídicamente suscita esta Declaración, como otras declaraciones de derechos y libertades promulgadas por resoluciones de la Asamblea General de la O.N.U., es el de su carácter de derecho internacional positivo. Se trata de un punto sobre el que no existe acuerdo entre la doctrina internacionalista que lo ha debatido ampliamente, lo que hace prácticamente inviable una reseña completa de la bibliografía sobre el particular. De ahí que aquí se reflejen solamente las posturas más salientes sobre la cuestión.

A) Tesis impugnadoras del carácter jurídico-internacional de la Declaración Universal.

Para Kelsen, la Declaración es una exposición de principios generales y que posee la más elevada autoridad moral, pero no jurídica. Fue aprobada por la Asamblea General como una resolución, pero no se la redactó en forma de tratado y, por lo tanto, no precisó la ratificación por parte de los Estados. Por ello no se puede afirmar que la Declaración forme parte del derecho internacional; esto es, no supone un texto o instrumento jurídico⁴⁶³. La postura de Kelsen ha sido compartida por numerosos tratadistas del Derecho internacional público, que sostienen que las resoluciones de la Asamblea General son simples “recomendaciones de conducta dirigidas a los Estados miembros de la organización. A juicio de Kelsen, la Declaración ni tan siquiera posee

⁴⁶³ H. Kelsen, *The law of the United Nations*, cit., pp. 39 ss.

valor hermenéutico para interpretar los principios de la Carta referentes a los derechos humanos, ya que una interpretación estricta de ésta sólo puede llevarse a cabo en base a sus propias normas⁴⁶⁴.

B) Tesis que mantienen la autoridad jurídica indirecta de la Declaración.

Una opinión también extendida entre los tratadistas de Derecho internacional, defiende el valor jurídico indirecto de la Declaración Universal. Para estos se halla fuera de duda que los miembros de la O.N.U. cuando votaron la solución de la Asamblea General no lo hicieron con el propósito de que la Declaración fuera un documento jurídico que les impusiera obligaciones concretas. De otra parte, el propio lenguaje empleado en el texto, lleno de conceptos ambiguos y programáticos, hace difícil su consideración de norma internacional positiva. Quienes mantienen esta tesis no dejan de reconocer por ello un cierto valor jurídico “indirecto” a la Declaración.

En primer lugar, la Declaración puede proporcionar una base sólida para la interpretación de la Carta de las Naciones Unidas, en lo que concierne a sus principios relativos a los derechos humanos. Se puede afirmar que la Declaración Universal responde a los principios que inspiran en el siglo XX la concepción de que la familia de la Naciones Unidas proviene de la dignidad y valor de la persona humana. No puede dejarse de reconocer la relevancia práctica de la Declaración en cuestiones tales como la del trabajo forzoso impuesto en determinados países, o la política de segregación racial (*apartheid*) seguida en la Unión Sudafricana. Ese valor hermenéutico general de la Declaración como concepción común de los derechos humanos por los pueblos de las Naciones Unidas hace que la misma pueda también entenderse como la expresión de aquellos “principios generales del derecho reconocidos por las naciones civilizadas”, a los que hace referencia como fuentes del derecho internacional el apartado 1.c del artículo 38 del Estatuto del Tribunal Internacional de Justicia. Tesis que ha sido defendida, entre otros, por Verdross⁴⁶⁵.

Como otra de las fuentes del valor indirecto de la Declaración como norma internacional, su reconocimiento como parte de la *public policy* del derecho de los Estados miembros de la O.N.U., aplicable por sus tribunales en aquellos litigios en los que se debaten cuestiones

⁴⁶⁴ Ibíd., pág. 40.

⁴⁶⁵ A. Verdross, *Derecho internacional público*, trad. cast. de A. Truyol y Serra, Madrid, Aguilar, 4ª ed., 1963, págs. 505 ss.

concernientes a los derechos humanos y libertades fundamentales. Además, se ha aducido frecuentemente, a favor de la tesis del valor jurídico indirecto de la Declaración, su carácter de resolución de la Asamblea General cuyas recomendaciones no están exentas de valor jurídico para los miembros de la O.N.U. Esta tesis ha sido desarrollada en España por González Campos, que ha proyectado la distinción trazada por Reuter entre obligaciones de comportamiento y obligaciones de resultado en el ordenamiento internacional⁴⁶⁶, al problema de los derechos humanos.

Para González Campos el Artículo 1.3 de la Carta, que establece el propósito general de la O.N.U. de “realizar la cooperación internacional en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos (...)”, supone unas concretas *obligaciones de comportamiento* que si no se imponen directamente al Estado al que se dirigen, le vinculan en la realización de esos objetivos. “Y como consecuencia de esta interpretación no cabe duda de que la negativa a aceptar las resoluciones de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos coloca al Estado en una situación incompatible con la calidad de miembro de la Naciones Unidas”⁴⁶⁷. En sentido análogo se ha pronunciado Fernández Rozas, que ha recurrido para explicar el fenómeno a una nueva forma de creación del derecho internacional a la que se da el calificativo de *soft law*. De acuerdo con ella la Declaración establece un programa que pone de manifiesto una ideología: “de este modo, aunque carezca de fuerza sancionadora y no sean directamente exigibles, sirven eficazmente para dar contenido al ordenamiento internacional en un sistema de cooperación cuya pieza maestra es el convenio”⁴⁶⁸.

Por último se ha considerado que la Declaración Universal, al ser vinculante, en todo caso para los órganos de las Naciones Unidas, ha impulsado una actividad de éstos que indirectamente ha repercutido en el plano del derecho internacional. Así Sperduti señala que los órganos de la O.N.U. en virtud de la Declaración Universal han sido expresamente autorizados a promover el respeto de los derechos humanos preparando convenciones y pactos que concretan y dieran

⁴⁶⁶ P. Reuter, *Principes de droit international public*, en “Recueil des Cours” (Academie de droit international, La Haye), 1961, pp. 217 ss.

⁴⁶⁷ J.D. González Campo, *La protección de los derechos humanos en las Naciones Unidas*, en el vol. col. O.N.U., año XX, Madrid, Tecnos, 1966, pág. 252.

⁴⁶⁸ J.C. Fernández Rozas, *La protección de los derechos humanos y su proyección en el orden jurídico interno*, en el vol. col. *Política y derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1967, pág. 115.

fuerza obligatoria a los principios contenidos en la Declaración⁴⁶⁹. Una tesis similar se desprende de la postura mantenida en España por Desantes, para quien la Declaración tiene “eficacia jurídica, bien que indirecta”. En su opinión “cuando en 1968, con motivo del vigésimo aniversario de la Declaración, la O.N.U. adoptó en relación con ella diversos acuerdos y publicó diversos documentos proclamando el Año Internacional de los Derechos Humanos, recomendando la adhesión a los convenios y pidiendo a los Estados signatarios la adecuación a sus leyes a los principios de la Declaración, la mayor parte de los Gobiernos aceptaron expresamente como suyos los acuerdos de la Asamblea General⁴⁷⁰”.

C) Tesis que sostienen el carácter jurídico de la Declaración Universal

No han faltado posturas doctrinales reivindicatorias de la autoridad jurídica de la Declaración. Entre ellas, la más representativa es la sustentada por René Cassin, cuya actividad en la preparación del texto de la Declaración Universal puede considerarse decisiva. En su opinión, la Carta de las Naciones Unidas es un tratado con fuerza jurídica para todos los Estados miembros de la organización. De acuerdo con la Carta, según Cassin, “los Estados que integran la O.N.U. se comprometen a tomar medidas conjunta o separadamente para promover el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, dispuesto en los artículos 55 y 56 de la misma. Sin embargo, la Carta no define los derechos humanos. De ahí que sea la Declaración Universal la que ofrece una interpretación auténtica y autorizada de esos derechos. Por ello, en la medida en que los Estados miembros deben acatar las disposiciones de la Carta referentes a los derechos humanos, están también obligados a observar los postulados de la Declaración Universal⁴⁷¹”.

En España esta tesis ha sido acogida por el profesor Truyol y Serra, quien además señala que para quienes no profesan el positivismo jurídico “la Declaración es indudablemente la expresión de la conciencia jurídica de la humanidad representada en la O.N.U. y, como tal, fuente de un derecho superior, un *higher law*, cuyos principios no pueden desconocer sus miembros⁴⁷²”. Como se había abordado inicialmente en cuanto al valor positivo de las declaraciones de derechos y

⁴⁶⁹ G. Sperduti, *Diritti umani*, en *Enciclopedia del Diritto*, vol. XII, Milano, Giuffrè, 1964, pág. 809.

⁴⁷⁰ J. M. Desantes, *La información como derecho*, Madrid, Editora Nacional, 1974, pp. 34-35.

⁴⁷¹ R. Cassin, *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, en “Recueil des Cours” (Académie de droit international, La Haye), 1951, II, pp. 237 ss.

⁴⁷² A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, cit., pág. 31.

preámbulos constitucionales, Pérez Luño, sobre este particular expone que la positividad de las reglas contenidas en la Declaración debe ser objeto de dos precisiones; la primera referida al contenido específico de sus principios los cuales se hallan dotados de la concreción formal exigida en la formulación de normas jurídicas; la segunda, que tal valor positivo, al no haber sido objeto de ratificación por parte de los Estados miembros, no puede considerarse de naturaleza convencional, sino situarse en el plano de los principios generales del derecho internacional.

Entiende a su vez Pérez Luño que el proceso de positivación de los derechos humanos llevado a cabo por la O.N.U. debe asumirse orgánicamente, y no entenderse la Declaración como un elemento aislado, sino como un hito de un proceso más amplio en el que halla su auténtica significación: el de los esfuerzos de las Naciones Unidas por trasladar la defensa de los derechos humanos desde el plano de los principios generales del derecho reconocidos por sus miembros y consagrados en los principios de la Declaración al del derecho internacional convencional, a través de reglas expresamente reconocidas y ratificadas por los Estados miembros de la organización en Convenios y Pactos.

5.13.1 La constitucionalización de los derechos fundamentales

La constitucionalización de los derechos fundamentales rescata el significado y valor fundamental de los derechos naturales o absolutos señalados de modo originario, ya que los derechos desde el marco constitucional tienen mayor protección y se interponen a los poderes públicos dando origen al Estado Social de Derecho. Las consecuencias directas de la constitucionalización de los derechos ha de ser señalada como la verdadera reivindicación de los derechos que han sido negados por parte de la visión legal del ordenamiento jurídico, pues el marco constitucional de los derechos fundamentales ponen en un mayor nivel de vinculación a todos los poderes públicos, de modo que no exista ninguna excepción de cumplimiento frente a todos los ciudadanos e instituciones que conforman una comunidad políticamente organizada regida por una constitución, y es precisamente que el proceso de constitucionalización impone su reconocimiento en una verdadera norma jurídica, quedando siempre el vacío jurídico de aquellos derechos que no están incluidos en la norma jurídica.

Con las declaraciones americanas se abre una nueva etapa en el proceso de positivación de los derechos fundamentales. En el curso de la Edad Moderna aparecen una serie de textos en los que

ya no se trata de atribuir determinadas prerrogativas a los barones o a los ciudadanos a través de pactos o de leyes generales emanadas del Parlamento, sino que tienden a consagrar unos principios que se considera preceden al propio ordenamiento positivo del Estado, y, que, antes que creados, son reconocidos por el poder constituyente. Tal reconocimiento se entiende que debe formar parte de la constitución, en cuanto instrumento fundamental de la convivencia política. Por ello, las modernas declaraciones de derechos se hallan estrechamente vinculadas al desarrollo del constitucionalismo.

A partir del siglo XVIII se considerará que las constituciones deban contener, de una parte, una serie de reglas relativas a la organización de los poderes públicos y, de otra, unas disposiciones que proclamen los principios fundamentales que deben inspirar el funcionamiento de todos los órganos del Estado. Estas últimas venían enunciadas en las declaraciones de derechos que caracterizarán la propia naturaleza y fines del Estado⁴⁷³. La constitucionalización de los derechos fundamentales supone una importante mutación respecto a los caracteres que connotan su proceso de positivación en el Medievo.

Para Antonio E. Pérez Luño este proceso de constitucionalización de los derechos fundamentales en su plano de *fundamentación* se va a producir un paulatino abandono de la justificación consuetudinaria e histórica de las libertades, al tiempo que se refuerza su legitimación iusnaturalista, si bien ahora de signo nítidamente racional. En las declaraciones de derechos modernos, acota, no se insiste en afirmar la tradición inmemorial de los derechos en ellas reconocidos, sino en el mero hecho de que la razón los considere inherentes a la propia naturaleza humana. A su vez expone éste que en lo que concierne a la *titularidad* tales derechos pierden su vinculación a determinadas categorías o estamentos de personas, para presentarse como derechos de todos los ciudadanos de un Estado o de todos los hombres por el hecho de serlo. Las declaraciones modernas dejan de enumerar de forma pormenorizada a las distintas categorías de sujetos activos de las libertades, proclamándolas en términos de gran amplitud, asevera.

Respecto a la *naturaleza jurídica* de los nuevos documentos de positivación, expresa el académico español que debe hacerse notar que poseen mayor perfección jurídico-formal que los

⁴⁷³ G. Peces-Barba, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Mezquita, 1982, pp. 159 ss.

medievales, al formar en ellos los derechos fundamentales un conjunto orgánico en el que se proclaman libertades y derechos bien articulados. De otro lado, las modernas declaraciones de derechos no se formulan como contratos de derecho privado, sino como instrumentos fundadores del derecho público. En el largo período que media entre las primeras manifestaciones en el siglo XVIII de la positivación constitucional de los derechos fundamentales y su actual consagración en las cartas constitucionales del presente pueden advertirse las libertades individuales y derechos económicos y sociales.

1) Libertades individuales

La reivindicación iusnaturalista de los derechos humanos, como se ha visto anteriormente, hunde sus más remotas raíces en el pensamiento clásico; ahora bien, sólo en el siglo XVI y más decididamente en el siglo XVIII la concepción de los derechos naturales se perfila claramente como una trasposición al plano de la subjetividad de los postulados objetivos de la Ley natural. En esta labor, como se dijera antes y posteriormente en el tema de “Derechos humanos y cristianismo”, juegan un importante papel los teólogos y juristas españoles. De entre los primeros, destaca la labor de Vitoria y Las Casas, quienes, al defender los derechos personales de los habitantes de los nuevos territorios descubiertos y colonizados por la Corona de España, sentaron las bases doctrinales para el reconocimiento de la libertad y la dignidad de todos los hombres. A su vez contribuyó el jurista Vázquez de Manheca, partiendo de una concepción utilitaria del poder político y un decidido individualismo.

Con el *Bill of Rights* inglés de 1689, aparecen los *Two Treatises on Government* de Locke, que constituyen un comentario lúcido y prospectivo de la declaración al mostrar que la sociedad civil nace solo por el consentimiento y tiene por finalidad principal garantizar mediante leyes positivas que expresan el sentir de la mayoría de los representantes del pueblo la vida, la libertad y los bienes de los asociados. Las ideas de Locke, junto a la expresa reivindicación de la *dignitas* por Pufendorf, quien dedujo de ella todo un sistema de los derechos del hombre, influyeron decisivamente en las declaraciones de derechos americanos.

La Declaración de independencia norteamericana de 4 de julio de 1776 contiene una proposición única en la que es evidente la impronta iusnaturalista y marca una pauta para las sucesivas declaraciones de los Estados. “Nosotros sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas

verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de algunos derechos inalienables, entre los que están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”⁴⁷⁴. Sin embargo, el prototipo de las declaraciones modernas de derechos es el *Bill of Rights* del Buen Pueblo de Virginia de 12 de junio de aquel mismo año, que también influyó decisivamente en los demás Estados norteamericanos. Aunque formalmente estas declaraciones se asemejan a las de la tradición inglesa, en las que sin duda se inspiraron, su significado jurídico es nuevo, porque se presentan como fundamento constitucional de los nuevos Estados que se independizan.

En las declaraciones americanas se positivizan los principios esenciales de la ideología iusnaturalista de signo individualista y liberal. La sección I de la de Virginia proclama: “Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad”⁴⁷⁵. En la afirmación del derecho de libertad tuvo especial relevancia la defensa de la libertad religiosa. Es sabido cómo para Jellinek, la libertad religiosa representó el germen de la lucha por todos los demás derechos fundamentales de libertad. Para otros, como Karl Marx, sería la exigencia de garantizar la propiedad privada de los medios de producción y con ello la estructura económica capitalista, el auténtico de estas libertades producto de la ideología de la burguesía liberal. Tampoco debe considerarse irreductible la notoria polémica doctrinal suscitada entre Jellinek y Boutmy, en torno a los motivos inspiradores de la *Declaration des droits de l’homme et du citoyen* adoptada por la Asamblea Nacional francesa constituyente el 26 de agosto de 1789.

En opinión de Jellinek, la Declaración francesa fue hija de la influencia de las declaraciones americanas y de modo especial de la de Virginia, con la que realiza un cotejo del que concluye el estrecho parentesco existente entre ambas. Para Jellinek, el pensamiento de Rousseau difícilmente podía ser una fuente válida para la Declaración francesa al entrañar una exaltación del arbitrio de la voluntad general que está en abierta contradicción con el espíritu liberal y la intangibilidad de los derechos naturales proclamados en ella. Frente a esta postura, Boutmy mantiene la tesis de que la Declaración francesa, al igual que las americanas, es fruto del

⁴⁷⁴ Se cita por la ed. de G. Peces-Barba y L. Hierro, *Textos básicos sobre derechos humanos*, Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1973, pág. 80.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 75.

movimiento de los espíritus que se produce el siglo XVIII y en el que el pensamiento de Locke, Montesquieu, Voltaire y Rousseau ejerce un papel decisivo.

No puede dejar de reconocerse que la propuesta de promulgar una declaración de derechos fue avanzada en Francia por Lafayette, -como indicamos antes-, que había participado activamente en la lucha por la independencia norteamericana, y que presentó por sí mismo un proyecto preliminar; ni pueden desconocerse las afinidades entre los textos americanos y francés. Desde el punto de vista técnico-jurídico, los constituyentes de 1789 tienen siempre presentes las declaraciones americanas, tal como se evidencia en los trabajos previos recogidos en los *cahiers*; y el propio sistema formal de positivación no cabe duda que está inspirado en ellas, del mismo modo que los documentos americanos tuvieron presente la tradición de los *Bill of Rights* ingleses.

Cuando el artículo 2 de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano considera como derechos naturales e imprescriptibles y fundadores de toda asociación política la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión, es cierto que reproduce la sección I de las declaraciones de Virginia y Massachusetts, pero no debe olvidarse que éstas, a su vez, no hacían sino dar forma positiva a la doctrina de Pufendorf y Locke. La definición de la libertad que se contiene en el artículo 4 de la Declaración francesa está claramente inspirada en Montesquieu; y en ese mismo autor debe buscarse la fuente del artículo 16, en el que se establece el principio de la separación de poderes y garantía de los derechos como fines de la Constitución. De otro lado, es también innegable el influjo de Rousseau en la definición de la ley como expresión de la *volunté générale*, según se desprende del artículo 6. Esa historicidad de la Declaración francesa en 1789 explica su propia trascendencia en el momento de su promulgación, ya que en su época supuso un modelo de libertad para todos los pueblos de Europa que aún se hallaban sujetos al absolutismo. Las declaraciones de derechos se incorporan, como se ha dicho, a la historia del constitucionalismo. En Francia, la Declaración de 1789 formó parte de la primera Constitución revolucionaria de 3 de septiembre de 1791, llamada por su inspiración “girondina”. La Constitución “jacobina” de 1793, que nunca llegó a tener vigencia, iba también precedida de una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, muy importante por su contenido democrático; como también la Constitución de la Convención de 1795.

La Constitución de junio de 1814, promulgada por Luis XVIII, refleja la orientación conservadora que la monarquía restaurada borbónica tendía a dar a la vida política francesa. Sin embargo, este texto posee notable interés, desde el punto de vista de la positivación, porque en él, por vez primera, las disposiciones referentes a los derechos fundamentales se hallan recogidas en el propio articulado constitucional, con lo que se perfila con rasgos más concretos su status jurídico-positivo, a la vez que pierden su carácter supra-estatal y los derechos naturales del hombre pasan a ser derechos públicos de los ciudadanos⁴⁷⁶. A partir de entonces se inicia un proceso de progresiva relativización del contenido iusnaturalista de los derechos fundamentales, los cuales pasan a encuadrarse en el sistema de relaciones jurídico-positivas entre el Estado, en cuanto persona jurídica y los sujetos privados.

Como expresa Pérez Luño sobre el particular, que es bien notorio el hecho de que los derechos del hombre, que con tanta generosidad y amplitud formal recogen estos documentos, no son los derechos de todos los hombres, sino los del hombre burgués, para quien el derecho de propiedad tiene el carácter de *inviolable et sacré*, según postula el artículo 17 de la Declaración de 1789.

2) Derechos económicos y sociales

Los derechos del hombre y del ciudadano proclamados en la mayor parte de las declaraciones y constituciones eran considerados como patrimonio del individuo en su condición presocial. La libertad, la igualdad formal, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión (...), eran consideradas como facultades “naturales e inalienables”, evidenciando así su inspiración filosófica marcadamente individualista. Los derechos económicos y sociales nacen en las jóvenes democracias europeas y americanas del siglo XIX, vinculados a la idea de igualdad que defendían los sectores sociales en el marco de los procesos de industrialización. El movimiento obrero europeo, las innovaciones adoptadas en la república de Weimar, las reivindicaciones populares de las revoluciones rusa y latinoamericana, el *New Deal* en los Estados Unidos, entre otros, fueron el marco histórico perfecto. La igualdad, derecho invocado por los sectores sociales oprimidos, entra en el nuevo contexto jurídico como elemento determinante para la consolidación de los derechos sociales en las concepciones liberales de la época.

⁴⁷⁶ Cfr. P. Lucas Verdú, *Derechos individuales*, cit., pág. 44

La inclusión de los derechos económicos y sociales en los textos constitucionales no llevó consigo el establecimiento de mecanismos jurídicos efectivos para su realización material. Más tarde, la realización efectiva de estos derechos estuvo supeditada a las grandes crisis económicas de la primera mitad del siglo XX, obligando a los diferentes sectores sociales a reclamar políticas públicas que permitieran una redistribución del ingreso y con esto la efectividad de los derechos sociales. A lo largo del siglo XIX el proletariado va adquiriendo protagonismo histórico a medida que avanza el proceso de industrialización, y al adquirir conciencia de clase reivindica unos derechos económicos y sociales frente a los clásicos derechos individuales, fruto del triunfo de la revolución liberal burguesa. El Manifiesto Comunista de 1848 puede considerarse un hito fundamental en este proceso. La Constitución de Weimar ha sido durante mucho tiempo el documento inspirador de todas las tentativas de conciliar los derechos individuales y sociales en el marco del Estado social de Derecho. Su espíritu se refleja en muchas constituciones de la primera posguerra mundial, entre ellas, tras reconocerse los derechos clásicos de libertad bajo el palio de las “Garantías individuales y políticas”, se proclaman los derechos sociales referentes a la familia, la economía y la cultura.

La terminación de la Segunda Guerra Mundial, tras la experiencia de las dictaduras totalitarias, reprodujo la necesidad de una renovación constitucional en correspondencia con las nuevas exigencias políticas y sociales. En el período inmediatamente sucesivo al fin del conflicto bélico, cincuenta Estados procedieron a elaborar nuevas constituciones que presentan marcadas analogías en su estructura y contenido, no siendo la Constitución de Puerto Rico la excepción. En casi todas se advierte un acto de fe en la legalidad democrática y una afirmación de los derechos fundamentales, entre los que los derechos sociales ocupan un lugar preferente. Buen ejemplo son las constituciones francesas de 1946 y 1958, que se remiten a la Declaración de 1789, pero la completan con el reconocimiento expreso de los derechos sociales. La Constitución italiana de 1948 recoge los derechos humanos entre los principios fundamentales de la República (arts. 1-12), y regula luego de forma precisa, los derechos civiles (arts. 13-28) y políticos (arts. 48-54); así como los socio-culturales (arts. 29-34) y económicos (arts. 37-47). En la Ley fundamental de la República Federal Alemana de 1949 la herencia de Weimar se hace patente en su esfuerzo por dar los *Grundrechte* una significación social, aspiración que se advierte con claridad en sus artículos 20 y 28. Por otro lado, dato de interés para la historia de los derechos fundamentales es el proceso de descolonización iniciado tras la segunda posguerra. En las

constituciones de los Estados que a partir de entonces han accedido a la independencia se advierte como una constante la afirmación de los derechos sociales. De entre estas constituciones pueden citarse, por su influencia en sus respectivas áreas y momentos del fenómeno descolonizador, la de la India de 1950 y la de Argelia de 1963, no así en su totalidad la de Puerto Rico, como hemos analizado en el Capítulo Segundo del presente trabajo.

El proceso de positivación de los derechos sociales ha adquirido caracteres propios en el marco de los países socialistas. En las primeras fases de la Revolución soviética, por iniciativa de Lenin, se proclamó en la U.R.S.S. en 1918 una Declaración de los derechos del pueblo trabajador y explotado, como réplica a las declaraciones de derechos burgueses. Posteriormente la Constitución rusa de 1936 (arts. 118-131) amplió el número de los derechos fundamentales reconocidos y extendió su titularidad a todos los ciudadanos de la U.R.S.S.

5.13.2 La internacionalización de los derechos fundamentales

Llamamos internacionalización de los derechos del hombre a ese gran movimiento, que inicia en 1945, en el seno de la Organización de las Naciones Unidas, de la Organización de los Estados americanos, de la Comunidad Europea, principalmente, y en otras instituciones para obtener la tutela de los derechos de hombres y mujeres en todo el mundo, a través de la acción de los organismos internacionales, de tratados y convenciones sobre la materia. Esta internacionalización constituyó un paso novedoso y trascendental. No sólo significó un cambio vital en la esencia del derecho internacional, pues esta rama, pensada para las relaciones entre los Estados y sus propios derechos, tuvo que ensancharse para tratar también de los derechos de los individuos, lo que a su vez produjo un impacto en el campo del dominio reservado de los Estados, introduciendo elementos nuevos y hasta cierto punto perturbadores en el derecho interno de los Estados. Este proceso de formulación positiva de los derechos humanos ha rebasado el ámbito del derecho interno para plantearse como una exigencia del derecho internacional.

Esta internacionalización jurídico-positiva de los derechos fundamentales puede considerarse como un fenómeno muy reciente, fruto de un proceso lento y laborioso. Nace ésta como reacción ante los peligros que para las libertades del individuo supuso la práctica del poder desmedido del Estado frente al ciudadano. Ante esta realidad dolorosa, el iusnaturalismo racionalista reivindica

la necesidad de llegar a una protección internacional de los derechos humanos. Kant intuyó el valor decisivo que el reconocimiento a la ciudadanía universal entrañaba como jalón insoslayable en el itinerario hacia la paz perpetua. Al propio tiempo que afirmó la existencia de deberes de los Estados para con sus ciudadanos, e incluso para con los extranjeros residentes en su territorio⁴⁷⁷.

Las propias declaraciones de derechos del siglo XVIII se promulgan en términos de la más generosa amplitud. De esta época datan algunos convenios que reconocen la libertad religiosa. Más tarde, en el curso del siglo XIX, se formalizan diversos acuerdos internacionales, en especial a partir del Congreso de Viena, tendentes a la abolición de la esclavitud. El Tratado de Versalles de 1919, del que surge la Sociedad de Naciones, supuso un paso importante en este proceso. De este tratado surgió a su vez la Organización Internacional del Trabajo, que pasó luego a ser un organismo especializado de las Naciones Unidas, y que tan decisivo papel ha jugado en la positivación internacional de los derechos económicos y sociales.

El proceso de positivación internacional de los derechos humanos va estrechamente ligado a los principales acontecimientos políticos del siglo XX. Así, el movimiento que en tal sentido se produce a partir del Tratado de Versalles puede considerarse como el resultado de la paulatina democratización del Derecho internacional que sigue a la terminación de la Primera Guerra Mundial. La Sociedad de Naciones supuso ya un primer paso en el reconocimiento, ya auspiciado en Kant, -y como vimos anteriormente en el capítulo tercero con el tema de la dignidad del hombre en Kant- de la igualdad entre los Estados como presupuesto para su cooperación pacífica. De esta forma el dogma de la soberanía absoluta se fue atenuando, y se propició, bajo la iniciativa de los organismos internacionales, el reconocimiento y la positivación a escala universal de los derechos humanos. Esta línea fue trágicamente interrumpida por la Segunda Guerra Mundial; conflicto que, para Cassin, tuvo el carácter de “cruzada de los derechos del hombre”⁴⁷⁸. Durante la contienda, a medida que se hicieron notorios los horrores de los regímenes que la desataron, fue madurando entre los aliados la conciencia de que la protección de los derechos humanos fundamentales había dejado de ser una cuestión doméstica para convertirse en un auténtico problema internacional. Así se puso de manifiesto a lo largo de las diversas reuniones preparatorias de la Carta de San Francisco, siendo especialmente

⁴⁷⁷ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, sec. II, III, art. Definitivo.

⁴⁷⁸ R. Cassin, *El problema de la realización efectiva de los derechos humanos en la sociedad universal*, en el vol. *Veinte años de evolución de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1968, pág. 392.

significativas: la Carta del Atlántico de 1941, la Declaración de las Naciones Unidas de 1942, las Propuestas de Dumbarton Oaks de 1944 y la Conferencia de Yalta de 1945. En estos pronunciamientos, declaraciones y propuestas, formulados en el curso de la guerra, se ponía de relieve que el reconocimiento internacional de los derechos humanos era una condición esencial para la paz y el progreso internacionales. En 1945, cuando se redactó la Carta de San Francisco, que daba vida a las Naciones Unidas, se puso especial énfasis en “reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres (...)”, en el propio Preámbulo del documento fundacional. De este modo los derechos humanos pasan a ser considerados “como valor esencial en la comunidad internacional”⁴⁷⁹. El proceso llevado a cabo en el seno del Consejo de Europa, creado en Londres en 1949, que tiene su sede en Estrasburgo, y que –en palabras de Truyol y Serra- es “la expresión de la idea europea occidental de la democracia política”⁴⁸⁰. Fruto de la actividad de este organismo fue la Convención para la salvaguardia de los derechos humanos y de las libertades fundamentales firmadas en Roma el 4 de noviembre de 1950, que equivale en el área europea al Pacto internacional de los derechos civiles y políticos de la O.N.U. Esta Convención ha sido completada con cinco Protocolos elaborados entre 1952 y 1966. Estos textos ofrecen un amplio catálogo de las libertades públicas fundamentales reconociendo, entre otros, el derecho a la vida, a la libertad y seguridad, a la propiedad y a la cultura, a la vez que recoge un amplio espectro de garantías jurisdiccionales y procesales.

Por lo que se refiere a los derechos sociales, y en correspondencia con el Pacto internacional de los derechos económicos, sociales y culturales de la O.N.U., el Consejo de Europa promulgó una Carta social europea, suscrita en Turín el 18 de octubre de 1961. En ella no sólo se reconoce el derecho a la persona a ganarse la vida mediante la remuneración equitativa de su trabajo, libremente elegido, sino que también se defiende el derecho a la sindicación y a la negociación colectiva, y el derecho a la seguridad social y médica individual y familiar. Con lo que se ha pretendido aunar el reconocimiento de los derechos sociales con el establecimiento de unas condiciones económicas que permitieran su efectivo disfrute.

⁴⁷⁹ J. D. González Campos, *La protección de los derechos humanos en las Naciones Unidas*, cit., pág. 250.

⁴⁸⁰ A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, cit., pág. 43.

Se puede considerar pues que el sistema de valoración de los derechos fundamentales en el marco europeo ha servido de modelo para el desarrollo de este proceso en otras áreas regionales, e incluso para una rápida evolución de los instrumentos surgidos de las Naciones Unidas. De otro lado, y en primer lugar, la internacionalización ha llevado a una vuelta a la reivindicación de su carácter universal y supraestatal. Es innegable que en el proceso de constitucionalización de los derechos fundamentales el positivismo jurídico jugó un papel importante al plantear la exigencia de una concreción jurídica de los ideales iusnaturalistas, para dotarlos de auténtica significación jurídico-positiva. Sin embargo, los acontecimientos políticos se han encargado de evidenciar, en ocasiones de forma trágica, la necesidad de situar la fundamentación del sistema de las libertades públicas en una esfera que rebasara el arbitrio de la jurisdicción interna de cada Estado.

En un segundo lugar, la internacionalización de los derechos fundamentales ha supuesto una ampliación de sus sujetos activos que dejan de ser sólo los súbditos de un determinado Estado para serlo todos los hombres, como en el caso de la Declaración Universal de las Naciones Unidas. En un tercer orden, y en lo que se refiere a la naturaleza jurídica, se advierte una progresiva evolución de los instrumentos técnicos encaminados no sólo a su formulación positiva, sino también a su tutela y garantía. Quizás puede llegarse por este camino a aquel Estado universal integrado por todos los pueblos del mundo (*civitas gentium*), que, teniendo como ley suprema la libertad, sea garantía de una paz perpetua, según la pauta del modelo auspiciado por Kant⁴⁸¹. Kant, acepta, en principio, la tesis del iusnaturalismo iluminista donde el Estado es un medio y una condición para asegurar las respectivas esferas de libertad de los ciudadanos, por medio del derecho. Pero al aludir a los fines del Estado rechaza cualquier paternalismo, para reivindicar como su objetivo prioritario la garantía de la libertad a través del derecho. Kant concibe la libertad política como aquella situación “en la que nadie me puede obligar a ser feliz a su modo, sino que cada uno puede buscar su felicidad personal por la vía que mejor le parezca, siempre que al hacerlo no lesione la libertad de los demás a tender a este fin, de forma que su libertad pueda coexistir con la de cualquier otro según una ley universal”.

La concepción que se desprende de esta tesis es la del derecho como condición de coexistencia de las libertades individuales, que atribuye al Estado la garantía, mediante su no injerencia, del libre desarrollo de la libertad. La postura kantiana recuerda en este punto a la concepción de John

⁴⁸¹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, sec. II, art. II.

Locke cuando señalaba que: “La libertad de los hombres consiste en tener una norma firme según la que vivir, común a todos los miembros de la sociedad y emanada del poder legislativo en ella constituido; una libertad de seguir mi libertad en todos los casos en que la ley no lo prohíba, y de no hallarme sometido a la eventual, incierta, ignorada y arbitraria voluntad de otra persona”⁴⁸². Se trata, por tanto, de una concepción de la libertad como fundamento y meta del Estado de Derecho, de clara inspiración liberal. A su vez Kant emplea el término libertad en sentido positivo, como autonomía o participación de los ciudadanos en la elaboración de las normas que deben regular su conducta. En su libro sobre *La paz perpetua* se lee que la libertad jurídica consiste en “la facultad de no obedecer a ninguna ley externa, salvo a aquellas a las que yo he dado mi consentimiento”⁴⁸³.

El contrato social, en la terminología kantiana, expresa Pérez Luño, no se considera un hecho histórico, sino que se entiende como una idea racional que consiste en obligar a cualquier legislador a hacer sus leyes como si éstas hubieran surgido de la voluntad conjunta de todo el pueblo, y en considerar a todo súbdito, en cuanto pretende ser ciudadano, como si a dicha voluntad él hubiera prestado su consentimiento. El Estado debe estar basado, por tanto, en la participación o consenso de los ciudadanos y de ello depende la legitimidad de las leyes. Por otro lado Kant expresa que a través del contrato “todos confieren al pueblo su libertad externa, para recuperarla nuevamente, de inmediato, como miembros de un ente común, es decir, del pueblo en cuanto Estado. No se puede afirmar, por tanto, que el hombre en el Estado haya sacrificado a un cierto fin una parte de su libertad externa innata, aunque haya abandonado completamente la libertad salvaje y sin ley para reencontrar nuevamente su libertad general no disminuida en la sumisión a la ley, o sea, en un estatuto jurídico, porque esa sumisión deriva de su propia voluntad legisladora”.

Tesis que recuerda el famoso fragmento de Rousseau en el que se afirma que: “Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a cuanto le apetezca y pueda alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee”⁴⁸⁴. A su vez, se advierte en Kant la continua referencia a la libertad como fundamento del Estado se postula no tanto como un concepto empírico, sino básicamente como “una idea de la

⁴⁸² J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, IV, 22.

⁴⁸³ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., pag. 350.

⁴⁸⁴ J. J. Rousseau, *Contrat social*, I, 8.

razón”. Kant señala expresamente que: “La situación de los ciudadanos, considerada como situación puramente jurídica, se funda en unos principios *a priori*, entre otros:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad, como hombre.
2. La igualdad de él mismo frente a cualquier otro, como súbdito.
3. La independencia de cada miembro de la comunidad, como ciudadano.

Estos principios no son leyes ya dadas por un Estado instaurado, sino leyes que por sí hacen posible la constitución del Estado según los principios de la pura razón que emanan del derecho externo del hombre, puntualiza el pensador alemán. La diversidad de planos en los que opera la reflexión kantiana sobre el Estado reflejan puntualmente las distintas acepciones de la libertad que, como se ha indicado, han dado lugar a un interesante debate hermenéutico en torno a su filosofía jurídico-política. Kant concibe, en efecto, el Estado de Derecho como Estado de razón, esto es, como la condición *a priori* (exigencia universal de la razón) para una coexistencia libre a través del derecho, entendido, a su vez, como normatividad racional “porque la razón constituye el único fundamento de cualquier posible legislación positiva”.

Retomando a Jellinek, para quien la clave del concepto de libertad jurídica, de donde se desprenden todas las libertades públicas y derechos fundamentales, es la limitación de la arbitrariedad del Estado. Por ello, las libertades públicas, como la libertad religiosa, la libertad de prensa o el derecho de reunión, han surgido como una mera supresión de las fuerzas opresoras del Estado que impedían estas manifestaciones de libertad a sus súbditos. La postura de Jellinek refleja con claridad el sentido que el problema de la positivación de los derechos fundamentales tuvo para la dogmática del derecho público un papel determinante.

5.14 Los derechos humanos y la teoría de acción comunicativa en Habermas

Dentro de la historia de los derechos humanos podemos deducir que las acciones de las sociedades en pro de posiciones más “humanas”, se fundamentan en la búsqueda de principios y de regulaciones que sean seguidas en todo tiempo y lugar. Las discusiones siguen el curso de otros debates previos sobre la Moral, la Ética y el Derecho, debates presentes en las ciencias humanas y sociales, así como en la creación de organizaciones nacionales e internacionales, por ello se considera pertinente tomar en consideración el planteamiento de Habermas de *la teoría de*

la acción comunicativa, como elemento de interpretación en términos de las construcciones significativas, así como las interacciones con otras organizaciones.

Habermas apela a la estructura dialógica del lenguaje como fundamento del conocimiento y de la acción. Con esto se incluye dentro de la corriente del llamado “giro lingüístico” en filosofía, razón por la cual aborda la noción de acción comunicativa, en la que la racionalidad está dada por la capacidad de entendimiento entre “sujetos capaces de lenguaje y acción” mediante actos de habla cuyo trasfondo es un “mundo de la vida”, de creencias e intereses no explícitos.

La *teoría de acción comunicativa* es para Habermas el principio explicativo de una teoría de la sociedad fundada en una teoría del lenguaje y en el análisis de las estructuras generales de la acción. El rasgo característico de los seres humanos será la racionalidad manifestada “objetivamente” en el “lenguaje”⁴⁸⁵. Es importante señalar que las Ciencias Sociales pueden asegurarse de los contenidos normativos de la cultura, del arte, y del pensamiento por vía del concepto de razón comunicativa (de una razón inmanente al uso del lenguaje, cuando este uso se orienta al entendimiento). Con este concepto Habermas vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. Afirma Habermas que: “el concepto de acción comunicativa fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores (...). El entendimiento funciona como mecanismo coordinador de la acción del siguiente modo: los participantes de la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus emisiones, es decir, reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez que recíprocamente se entablan unos a otros”.

Frente a esto anterior, hay que decir que la idea de toma de acciones para promover y defender los derechos humanos, no sólo es una cuestión de mera evidencia, de naturalidad, sino que es una discusión permanente, pero que a la vez es un sentir de muchos como reacción a otras

⁴⁸⁵ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Tecnos, 1998, pág. 15 et ss.

situaciones que se identifican por ellos, y por otros, como no-deseables, ante las cuales hay que tomar una posición y desarrollar un cambio efectivo.

Habermas propone que se consideren aspectos sistemáticos de su propuesta para comprender las diferentes variaciones de la realidad social, sin descontar las situaciones en las que no parece darse acción consensuada. Sin embargo, aunque la teoría de la acción comunicativa facilita la comprensión de las acciones y posiciones que se dan al interior de grupos en su relación sistémica con su entorno, es menester ajustar las decisiones de adhesión a ciertas corrientes de pensamiento, en particular cuando estas tienen cierto fundamento político. De aquí que Habermas exprese que “La ideología como recurso teórico interpretativo contribuye a ubicar los ideales que los actores tienden a esgrimir cuando ratifican su actuar o cuando defienden su posición ante otros, en especial cuando se cuestiona el resultado de las acciones. Ahora bien, la realidad de la sociedad contemporánea, a pesar de que se haya dado un desarrollo extraordinario de las fuerzas productivas, se hayan acelerado los procesos de modernización y se hayan logrado avances significativos en la lucha por los derechos humanos, enfrenta la contradicción entre el discurso de los derechos humanos y la práctica social y política, el cual no está lejano de inscribirse en el marco de una dimensión ideológica”.

Expone a su vez Habermas que los derechos humanos han sido definidos como “un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”⁴⁸⁶. Se tiene entonces que los Derechos Humanos aluden, por una parte a las propiedades básicas de todo ser humano para realizarse como tal y, de otra a la normatividad producida por el Estado que proporciona sustento a dichas propiedades básicas. La dignidad, la libertad y la igualdad se conciben como las propiedades básicas que todo ser humano necesita para poder realizarse como ser humano. En estos derechos están implícitos los bienes primarios sin los cuales dicha realización no sería posible: el respeto a la vida, la integridad física, la autonomía moral, la libertad de expresión y movimiento, el acceso a los medios de subsistencia.

⁴⁸⁶ *Op. cit.*, Pérez Luño, Antonio, E., *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*, pág. 48.

De otro lado, -expresa éste- estos derechos se articulan culturalmente y se realizan históricamente, deben ser reconocidos en consecuencia públicamente, pueden ser exigidos por las personas y grupos sociales, y son de hecho reivindicados por la sociedad civil en su conjunto. La garantía de ellos, además de fundamentarse moralmente en el modo del ser mismo del hombre y de ser respaldada por la normatividad de las instituciones y el Estado, tiene que ser defendida políticamente tanto a nivel nacional como internacional por la sociedad misma.

El discurso de los Derechos Humanos ha hecho evidente que actualmente a través de una especie de fenómeno de popularización tanto de su teoría como de las representaciones que se construyen en torno a ellos, los sujetos tienen la oportunidad de percatarse de la posibilidad de su defensa y de apropiarse de una serie de argumentaciones que construyen la vida cotidiana. Los Derechos Humanos se convierten así no sólo en un discurso universalista sino en una forma de asumir la realidad, la sociedad y la forma en que los sujetos actúan en ésta, por lo tanto asumen una visión crítica frente al entorno, frente a las agudas situaciones a los que los sujetos están inscritos; así construyen también dialógicamente una visión del mundo a través de relaciones discursivas mediadas por acciones comunicativas. La acción comunicativa es para Habermas un avance en la comprensión de las teorías de la acción, como respuesta a la alienación del mundo moderno, pero a la vez como solución desde la misma modernidad. Un aspecto interesante en el análisis de Habermas es la cuestión sobre la reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida, para Habermas estas estructuras se reproducen por tres vías fundamentales: el aspecto funcional del entendimiento, la tradición y la renovación del saber cultural; el aspecto de coordinación de la acción, o la estabilización de la solidaridad de los grupos, y el aspecto de socialización, o la formación de actores capaces de responder de sus acciones.

Habermas define la *cultura* como un acervo de saber en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes. Se trata de asegurar la continuidad de la tradición. Sin embargo, esta continuidad y esta coherencia tiene su medida en la racionalidad del saber aceptado como válido. La *sociedad*, por tanto, se define para éste como aquel conjunto de ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad.

A su vez, para Habermas la *personalidad* es el conjunto de competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, en capaz de tomar parte en procesos de entendimiento.

Según Habermas es posible encontrar una fundamentación discursiva, comunicativa y dialogal de los derechos en general y en especial de los derechos fundamentales del hombre. Dicha fundamentación permite a la vez una articulación y aplicación también comunicativa de dichos derechos, con lo cual se logra relacionar estrechamente la autonomía personal de los ciudadanos y su autonomía pública, y el reconocimiento de los ciudadanos como interlocutores válidos, como actores políticos participantes, demuestra la relación entre la competencia comunicativa de los sujetos tanto en la posibilidad de relacionarse con el Estado o con otros, como en la capacidad de hacer de la práctica discursiva de los derechos humanos o de los discursos de los derechos humanos una actualización de su vida y sus valores fundamentales, puntualiza éste. De igual forma, la práctica discursiva de los derechos humanos posibilita también la emergencia de prácticas sociales no sólo individuales, en tanto sujetos que reivindican ciertos valores, sino prácticas sociales colectivas y organizadas alrededor de éstos como esencia fundamental. Es decir, para Habermas, la práctica discursiva de los derechos humanos ha logrado que el absoluto universal de los Derechos Humanos haga tránsito a relativas concreciones a través de las prácticas sociales de los defensores de derechos humanos, de las organizaciones sociales que articulan su quehacer y construyen su identidad alrededor de su defensa.

Por otro lado, según el filósofo alemán, es importante reconocer que no es posible pensar los derechos humanos independientemente de la constitución de la sociedad civil y del Estado. Son los derechos humanos los que, articulados como soberanía popular, dan razón de ser al Estado de derecho; de la misma forma que la soberanía popular y su concreción en el Estado es la que permite que se reconozcan los derechos fundamentales de la persona y que sean respetados por todos. En este orden de ideas, los Derechos Humanos, -afirma Habermas- son susceptibles de ser analizados desde tres tipos de usos de la razón práctica: a) En su uso *moral* los Derechos Humanos dan cuenta de las obligaciones de tipo universal con respecto al otro: reconocimiento, dignidad, obligación de ayudarlo en sus necesidades básicas; b) El uso *ético* se manifiesta en los niveles de realización personal y social en íntima relación con la pertenencia a una sociedad determinada, lo que da legitimidad a las políticas de Estado respecto a los asociados y respecto a

otras naciones; c) El uso *pragmático* se manifiesta en las competencias racionales de las personas para utilizar en sus acciones los medios más adecuados para obtener sus fines.

La visión iusnaturalista de los derechos de la persona junto con la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y la Declaración de Derechos de Virginia; una según el espíritu de los “droits fondamentaux” y otra según el espíritu de los “individual rights”, han sido determinantes para que dicha visión que parte del derecho natural, continúe siendo dínamo que incide fuertemente en el proceso constitucional de los pueblos, sin haber sido el constitucionalismo puertorriqueño en su génesis, la excepción. Es interesante poder ver que cuando en el Capítulo Segundo, en el expósito sobre Informe Carta de Derechos 1952 se analiza el alcance y enfoque filosófico-jurídico, y delimitando los conceptos de persona y libertad, éstos espíritus, arriba mencionados, han estado grabados y sellados en la final Carta de Derechos de la Constitución de 1952; y la visión cristiana, como se analizará con mayor extensión en este capítulo sexto ha sido la misma que nuestro fenecido constitucionalista Jaime Benito Fuster Berlingeri ha abordado de manera magistral, profunda y sin miedos que neutralizan.

CAPÍTULO SEXTO

DIGNIDAD HUMANA, DERECHOS HUMANOS Y CRISTIANISMO

6.1 La dignidad del hombre en el cristianismo

A través de la historia el mismo hombre se ha preguntado sobre la importancia del ser humano y sobre todo lo que pueda afectarlo, de ahí que Sócrates insistiera en la necesidad del autoconocimiento de cada hombre para abrir el horizonte de humanización desde el pensamiento.

Esa importancia por el ser humano ha propiciado que el tema de su dignidad humana sea centro de atención en diferentes campos de reflexión debido a que se dirige directamente a intereses comunes de toda la humanidad; el cristianismo no ha sido la excepción en cuanto a la reflexión sobre la dignidad humana, por el contrario, ha tomado este tema como uno de los pilares de su misión, ya que el trabajo por el respeto de la dignidad del hombre responde a lo exigido por Jesucristo para lograr el advenimiento del reino que Él proclama. “Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me recibisteis, anduve sin ropa y me vestisteis, estuve en la cárcel y me vinisteis a ver (...) Os aseguro que todo lo que hicisteis por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicisteis”⁴⁸⁷. Ese es desafío al que el cristianismo incita, a enaltecer la dignidad de todos los hombres por más humildes que sean, que cada uno sea tratado como lo que es: imagen y semejanza de Dios y no como un simple objeto de producción.

Sobre el particular se fundamenta la razón por la cual, -en el Capítulo Segundo de este trabajo doctoral- sobre el Informe Carta de Derechos de 1952, se aborda; por un lado, lo expuesto por don Jaime Benítez Rexach ante la Comisión sobre consideraciones históricas, filosóficas y religiosas que marcan ruta sobre el espíritu cristiano que permeaba en los miembros de la Comisión de Carta de Derechos de 1952, y por otro lado, lo “extraordinario” de expresar contundentemente en la sección primera de dicho informe de que “La dignidad del ser humano es inviolable”, convirtiéndose, -a mi entender y como lo planteo en mi análisis- en portaestandarte que ilumina y convierte dicha expresión en el dínamo que transforma y visiona lo que se espera sea el “puertorriqueño” a partir de su Carta de Derechos.

⁴⁸⁷ Mateo 25, 35-36-40.

Cabe mencionarse, por tanto, que el fundamento último de toda la moral cristiana es Dios mismo, en cuya imagen y semejanza la persona humana ha sido creada, y donde el fundamento inmediato es la dignidad de la persona humana.

La dignidad humana, según la visión cristiana, tiene dos modalidades: la dignidad intrínseca y la dignidad adquirida. La dignidad intrínseca del hombre significa que éste tiene un valor intrínseco y absoluto. Ese valor lo posee por el mero hecho de ser persona y no por la posesión de alguna cualidad o condición particular. En cuanto a la fe, la dignidad se funda en el hecho de que el hombre y la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios, son objeto de salvación de Cristo y han sido llamados por Él a la vida eterna⁴⁸⁸. En cuanto a la razón, la dignidad intrínseca de la persona humana se funda en el hecho de que el ser humano está dotado de un alma inmortal que está unida sustancialmente, no accidentalmente, a su cuerpo, razón por la cual el hombre debe ser tratado como un fin en sí mismo y no como mero medio para otros fines. La dignidad humana adquirida se refiere al valor que el hombre adquiere al desarrollarse como persona por medio de una vida moral, de una vida virtuosa. La vida moral consiste para el cristianismo en el modo de ser y vivir por medio del cual la persona humana respeta y promueve su propia dignidad personal y la de los demás, y con ello logra asemejarse cada día más a Dios y llegar a Él que es su meta suprema.

Estos dos aspectos de la dignidad humana son muy importantes para la doctrina social cristiana y para el resto de la moral. Ello se debe a que esos dos aspectos corresponden, respectivamente, a la persona como fin de la vida social (dignidad intrínseca) y a la persona como *sujeto* de la vida social (dignidad adquirida). Al primer aspecto corresponde la justicia fundamental que se le debe a toda persona por el mero hecho de ser persona; el segundo corresponde a la responsabilidad que la persona tiene de ser artífice o protagonista de su propio desarrollo y de ayudar a demás a conseguirlo.

⁴⁸⁸ Génesis 1:27; Juan 3:16.

6.1.1 La dignidad humana en el magisterio de la Iglesia católica

La Iglesia católica a lo largo de los últimos dos siglos ha abordado seriamente en su magisterio documentos, en los que, es imperativo mencionar la exhortación apostólica *Christifideles Laici* de Juan Pablo II sobre la vocación y misión de los laicos en el mundo donde se hace sentir la voz de la iglesia en lo concerniente a la defensa de la dignidad del hombre; se recuerda las múltiples violaciones que ha sufrido el ser humano en su dignidad como ser hecho a imagen de Dios, por medio de la exposición a formas humillantes y aberrantes de instrumentalización que lo convierten de una manera cada vez más progresiva en esclavo de los que poseen el poder como las diferentes ideologías, los poderes económicos, los sistemas políticos inhumanos, la tecnocracia científica y el avasallamiento por parte de los medios de comunicación; pero también se recuerda que el ser humano no es una simple cosa sino que es un sujeto dotado de conciencia y de libertad, que está llamado a vivir responsablemente en la sociedad y en la historia; y se invita a que todos seamos partícipes, protagonistas y creadores de una nueva cultura humanista de manera especial en lo referente a la mujer y al mundo juvenil e infantil⁴⁸⁹.

Además, este documento reconoce que aunque el principal objetivo de la iglesia católica es buscar el Reino de Dios y su justicia, se trabaja solidariamente de la mano de la historia de la humanidad porque el Reino de Dios debe ser fuente de liberación y de salvación para todos los hombres, por eso la iglesia debe hacer que el hombre descubra y reconozca el sentido de su existencia promoviendo su dignidad. “Redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana”⁴⁹⁰. Sobre lo anterior, a su vez alecciona mi trabajo el hecho de que el lenguaje de la *Christifideles Laici* sea sustancialmente el mismo que don Jaime Benítez Rexach y la Comisión Carta de Derechos impulsaron en cuanto a la inviolabilidad de la dignidad humana en la sección 1 de la misma.

Retomando la reflexión sobre la dignidad humana desde *Christifideles Laici*, se recuerda que el bien más querido del hombre que supera el valor del mundo material es la dignidad personal, por lo tanto no es lo que posea el hombre lo que lo hace más digno sino su condición de ser humano

⁴⁸⁹ Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, 1988, No. 5.

⁴⁹⁰ *Ibíd*, No. 37.

creado a imagen y semejanza de Dios lo que le da esa importancia, y en concordancia con Kant – por eso mi inclusión del pensador alemán en este presente capítulo y próximo tema a tratarse– quien consideró que la dignidad que posee cada hombre, éste se considera siempre como un valor en sí mismo y por sí mismo y nunca como un objeto utilizable, una cosa o un instrumento, lo que fundamenta la igualdad entre los hombres y hace que se rechace cualquier discriminación racial, económica, social o cultural que se pueda dar en contra de cualquier ser humano.

Entonces, se observa que la reflexión sobre la dignidad humana desde la óptica cristiana es fundamental en el estudio antropológico que se ha dado durante la historia en lo que respecta a la dignidad, porque la historia de la iglesia ha caminado de la mano con la reflexión sobre la dignidad del hombre. Esta reflexión se comenzó a dar con san Agustín que –como se ha analizado en el primer capítulo– se fijó en el ser humano como ser irrepetible, y lo enalteció, lo dignificó por su cercana relación con Dios y de manera especial por el reflejo que se da en el ser humano de la Santísima Trinidad.

Sin embargo, con el movimiento humanista que se dio a finales del siglo XVIII que tendía al secularismo, la reflexión sobre la persona y su dignidad se hizo más axiomática lo que generó una reacción del pensamiento cristiano sobre el tema y muestra de eso fueron los variados documentos que surgieron como fruto de la diversa reflexión que se dio sobre el humanismo cristiano, entre otros documentos encontramos: “*Rerum novarum*” (1891), “*Quadragesimo Anno*” (1931), “*Mater et Magistra*” (1961), “*Pacem in Terris*” (1963), “*Populorum Progressio*” (1967), “*Octagesima adveniens*” (1971), “*Laborem Excersens*” (1981), “*Sollicitudo rei sociales*” (1987), “*Centesimus annus*” (1991), “*Veritas splendor*” (1993) y “*Gaudium et spes*” (1965).

En la encíclica *Rerum novarum*, el Papa León XIII trata sobre la situación de los obreros, debido a las graves condiciones de opresión que se vivían por la desigualdad en las condiciones, por la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría. “El fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya (...) Y por ello, merced al trabajo aportado, adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto”⁴⁹¹.

⁴⁹¹ León XIII, *Rerum novarum*, 1891, No. 3.

Por su parte, en la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI, se considera como principales aspiraciones de los hombres: “verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres”⁴⁹². Además la encíclica indica que el verdadero desarrollo requiere de los hombres mayor reflexión, que encamine a un nuevo humanismo, y lleve a los hombres al encuentro consigo mismo, tomando para sí los valores del amor, la amistad y la unión con Dios, que son los pasos para lograr una verdadera dignificación humana, un verdadero paso de vidas menos humanas a unas vidas más humanas.

En la carta apostólica *Octagesima adveniens* del Papa Pablo VI, también se hace mención del tema de la dignidad humana y se inicia recordando la precaria situación de muchos pueblos en los cuales se viola la dignidad del ser humano. Muestra este documento magisterial otro problema que es generador de la violación de la dignidad humana: la desordenada urbanización, en la cual nacen nuevos proletariados que se van aislando en las periferias, o en suburbios, favoreciendo la discriminación y la indiferencia que lleva a nuevas formas de explotación, a la violencia, a la delincuencia y demás problemas sociales que van degradando la dignidad del ser humano, por lo que se sugiere que se reconstruya un tejido social donde todos puedan realizar los ideales de su personalidad.

En la encíclica *Laborem exercens*, de Juan Pablo II, se trata el tema del hombre en relación con el campo del trabajo, dando realce a la consideración básica de la prioridad que tiene el hombre frente a lo que producen las empresas y mostrando que el trabajo es una fuente de dignificación del hombre. Además nos recuerda la misma que el trabajo es una dimensión fundamental de la existencia humana que revela la riqueza pero también la fatiga de la existencia del hombre sobre la tierra. “El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto (...) Es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo”⁴⁹³.

Por su parte, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, el también Juan Pablo II reflexiona sobre el desarrollo del hombre y de la sociedad. Plantea la situación de miseria en la cual está sumida la

⁴⁹² Pablo VI, *Populorum Progressio*, 1967, No. 20.

⁴⁹³ Juan Pablo II, *Laborem excersens*, 1981, No. 6.

gran mayoría de las personas, situación que se opone al respeto de la dignidad humana como: el analfabetismo, las difíciles condiciones de acceder a estudios superiores, la explotación humana, la difícil situación económica, política, social, las discriminaciones, entre otros. A su vez, hace referencia a los avances tecnológicos y económicos, ya que, este tipo de desarrollo, en lugar de liberar al hombre lo esclaviza cada vez más, necesitando un desarrollo que abarque la dimensión cultural, trascendente y religiosa del hombre y de la sociedad.

Otro documento que muestra la preocupación por parte de la iglesia para la promoción de la dignidad humana es la encíclica *Veritatis splendor*, de Juan Pablo II en el que trata sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral, dentro de la cual considera el tema de la libertad del hombre como fundamental para poder considerar su dignidad, por lo que, se ha acentuado en el derecho de todos los hombres a actuar en libertad según su propio criterio, de manera responsable, respetando el espacio de los demás, actuando sin coacción y guiados por la conciencia del deber. “La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados para ello”⁴⁹⁴.

Por último, hago referencia, como documento del magisterio de la Iglesia la encíclica *Caritas in Veritatis* (2009), del Papa Benedicto XVI. Desde esta encíclica se puede hacer una visión general de la concepción de dignidad humana, desde la perspectiva cristiana, de manera especial porque se trata de un homenaje a la encíclica del Papa Pablo VI, *Populorum Progressio* (1967) y se retoman sus enseñanzas sobre el desarrollo humano integral, también por la invitación que se hace a vivir el amor en la verdad, y a tomar conciencia que sólo desde la caridad se puede lograr un verdadero desarrollo: “El compartir los bienes y recursos, de lo que proviene el auténtico desarrollo, no se asegura sólo con el progreso técnico y con meras relaciones de conveniencia, sino con la fuerza del amor que vence al mal con el bien (cf. Rm 12,21) y abre la conciencia del ser humano a relaciones recíprocas de libertad y de responsabilidad”⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Juan Pablo II, *Veritas Splendor*, 1993, No. 42.

⁴⁹⁵ Benedicto XVI, *Caritas in Veritatis*, 2009, No. 9.

Magistralmente por demás la frase de Benedicto XVI que “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre”. Se resalta en la encíclica que el verdadero origen del desarrollo y por lo tanto de la dignificación del hombre proviene de Dios, ya que el ser humano fue creado por el mismo Dios, y el desarrollo y la dignificación que proviene de Dios debe mostrarse al mundo por medio de cada uno de los hombres, quienes recibimos de Dios esa herencia, y se debe traducir en mayor justicia e igualdad, que se sustentan en la hermandad que nos cobija como hijos de Dios.

Hemos visto que la dignidad humana vista desde la óptica cristiana se puede afirmar que en lo referente a su promoción, su defensa y su enseñanza, el cristianismo juega un papel importante, ya que, la dignidad del hombre es fundamental dentro de su doctrina social que pertenece a su misión evangelizadora, pues se expresa directamente en la vida de la sociedad, en la búsqueda de la justicia y en la dignificación del hombre.

Me permito concluir este tema trayendo a colación la frase de Ernest Bloch –mencionada en el Capítulo Quinto de este trabajo- y que éste ha lapidado: “La dignidad humana ha sido en la historia, y es en la actualidad, el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona”; unido al hecho de que varios de los documentos del magisterio de la Iglesia católica que han sido mencionados anteriormente, y algunos analizados, habían sido dados a la luz para beneficio de la humanidad entera, y cuanto, seguramente hubieron de iluminar y beneficiar, directa o indirectamente a la Comisión de Carta de Derechos presidida por Jaime Benítez Rexach. Debo referirme tanto a los conceptos filosóficos tratados entonces, así como al “espíritu creador” de la época de afrontar situaciones y problemas arrastrados por tiempo inmemorial, o emergentes –como se analizan éstos en el Capítulo Segundo de este trabajo doctoral- y cómo éstos, tanto conceptos como situaciones son abordados con sutileza, seriedad y encomio por el cristianismo y el magisterio de la iglesia. Su cercanía me hace apostar con más razón a que los conceptos de dignidad humana, derechos humanos y cristianismo han incidido grandemente en el “espíritu” de la Carta de Derechos de 1952.

Porque Kant ha sido –como lo expresara en este tema antes tratado- quien, desde el punto de visto no-religioso consideró que la dignidad del ser humano está dada en la medida que los hombres no se traten como medios unos con otros sino como un fin en sí mismo, -y como he creído imprescindible tomar su pensamiento y visión en los Capítulos Tres y Cuatro de este

trabajo doctoral- continuó con el análisis del tema de la dignidad humana iluminado desde la perspectiva del pensamiento kantiano, fundamentado en su “imperativo categórico” de urdimbre moral.

6.2 La dignidad humana en la filosofía práctica de Kant

La noción de “dignidad humana” es considerada un concepto clave en el desarrollo del discurso de los derechos humanos. Esto es algo que ha reconocido el filósofo Jürgen Habermas, para quien “*la dignidad humana constituye la fuente moral de la que todos los derechos proceden*”. Para Kant constituye también un lugar común, como el mismo Habermas lo recuerda. Para Jeremy Waldron, está convencido de que la moderna noción constitucional de la dignidad es enteramente kantiana.

Siguiendo a Von Der Pfordten, se puede decir que el uso que Kant hace del término “dignidad” se caracteriza por tres tendencias. Primero, es necesario notar que Kant no usa consistentemente el término “*Menschenwürde*” (dignidad del ser humano), pues además de este término, Kant también usa otras formas compuestas tales como “*Würde des Gebots*” (dignidad de la ley), “*Würde der Pflicht*” (dignidad del deber), y “*Würde der Sittlichkeit*” (dignidad de la moral), particularmente “*Würde eines vernünftigen Wesens*” (dignidad del ser racional) y “*Würde der Menschheit*” (dignidad de la humanidad)⁴⁹⁶.

En segundo lugar, el término “dignidad”, especialmente como “*Würde eines vernünftigen Wesens*” (dignidad de un ser racional) solamente parece jugar un rol importante de *la Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. En efecto, en el enfoque kantiano tardío de la moralidad (*Crítica de la razón práctica y la Metafísica de las costumbres*), el término no parece tener ningún papel protagónico.

Tercero, la noción kantiana de dignidad humana en contraste con la noción moderna, se encuentra en su mayoría ausente de todas las obras importantes de Kant sobre filosofía política y legal. Como lo señala Der Pfordten, “(...) *Esto no se da sin cierta ironía histórica, puesto que el moderno significado de ‘Würde des Menschen’ fue influenciado por disposiciones importantes políticas y legales del siglo XX, incluido el Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas en*

⁴⁹⁶ Dietmar Der Pfordten, *On the Dignity of Man in Kant*, en *The Royal Institute of Philosophy*, Munich, 2009, pp. 371-372.

1945, el Preámbulo y el artículo I de la Declaración General de los Derechos Humanos de 1948 y el artículo I, párrafo I de la Constitución de la República Federal de Alemania de 1949”⁴⁹⁷.

De acuerdo con Jeremy Waldron, “*dignidad en el trabajo de Kant es la traducción inglesa del término y no la del propio Kant. Kant usa el término alemán ‘Würde’. Existe ya una práctica establecida de traducir Würde como dignidad. Pero las dos palabras tienen connotaciones levemente diferentes. Würde es una expresión que se encuentra mucho más cercana a la idea de ‘valor’ que lo que lo está nuestro término ‘dignidad’*”⁴⁹⁸.

En virtud del rol central que la noción de dignidad humana desempeña tanto en la Carta de Naciones Unidas como en la Declaración Universal de Derechos Humanos, tal concepto se ha convertido en referencia permanente en el discurso de los derechos humanos. Como señala McCrudden:

*“La dignidad se está convirtiendo en un lugar común en los textos legales que sustentan las distintas protecciones de los derechos humanos en muchas jurisdicciones. Es un concepto usado frecuentemente en decisiones judiciales, o en la imposición de restricciones, o para abolir leyes”*⁴⁹⁹.

En el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la dignidad es mencionada dos veces. La primera para afirmar que “*la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana*”. Por otra parte, de acuerdo con la segunda referencia: “*los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres (...)*”.

Después del Preámbulo, el término de dignidad humana aparece en tres artículos. De acuerdo con el artículo primero “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 373.

⁴⁹⁸ Jeremy Waldron, *op. cit.*, 14. Traducción del autor: “*dignity, in Kant’s work, is the English translator’s term, not Kant’s. Kant uses the German term ‘Würde’. There is a well-established practice of translating Würde as ‘dignity’. But the two words have slightly different connotations. ‘Würde’ is certainly much closer to ‘worth’ than our term ‘dignity’ is*”.

⁴⁹⁹ Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, 19 *The European Journal of International Law*, 659 (2008), pág. 656.

(...)" . Igualmente, de acuerdo con el artículo 22 *"Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a (...) la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad"*. Finalmente, el artículo 23 (3) establece que *"Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana (...)"*.

Sobre la inclusión de la dignidad humana en la Declaración, McCrudden señala que aunque era algo previsible dada su previa inclusión en el Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, el asunto no dejó de ser controversial. Según McCrudden *"El mismo Humphrey, por ejemplo, claramente consideraba que la referencia a la dignidad no le agregaba nada nuevo a su borrador y que su incorporación al artículo I de la Declaración era simple retórica. Para otros, sin embargo, era un esfuerzo vital por articular su comprensión de la base sobre la cual la misma existencia de los derechos humanos podía ser afirmada"*⁵⁰⁰.

En este mismo sentido, Mary Ann Glendon nos recuerda que *"cuando el representante surafricano cuestionó el uso del término, Eleonor Roosevelt argumentó que era incluido con el fin de enfatizar que cada ser humano es merecedor de respeto (...) con el término se quería explicar por qué razón, para empezar, los seres humanos tienen derechos"*⁵⁰¹.

Kant, implícita o explícitamente, suele ser mencionado como una fuerte influencia en todo este desarrollo jurídico de la noción de dignidad humana. Referente a la gran influencia y determinación de Kant en estos asuntos hasta ahora tratados, el filósofo Habermas indica que *"el eco del imperativo categórico kantiano se escucha en las palabras de la Corte. El respeto a la dignidad de todo ser humano prohíbe que el Estado trate a una persona simplemente como un medio para alcanzar un fin, incluso si ese otro fin fuera el de salvar las vidas de muchas otras personas"*⁵⁰².

Como fue mencionado anteriormente, en muchos ámbitos académicos y jurídicos se suele relacionar este "eco" kantiano al que se refiere Habermas con la noción de dignidad que es usada en el actual discurso de derechos humanos. Tal discurso busca adquirir una legitimación moral

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 677.

⁵⁰¹ Mary Ann Glendon, *op. cit.*, pág. 146.

⁵⁰² Jürgen Habermas, *op. cit.*, 5-6.

que desbordaría los límites jurídico-políticos sin abandonar, sin embargo, los terrenos de la razón práctica. Este es, se considera, el gran aporte de Kant al discurso de los derechos humanos, a saber, el desarrollo de un concepto de dignidad de naturaleza moral desde el cual fundamental principios jurídico-políticos.

Así, Kant reitera su idea según la cual los seres humanos, como seres morales, tienen un valor especial y único que los diferencia de cualquier otro ser: un valor comparable con el honor, los privilegios y la deferencia debida a un rango o a un oficio, es decir, a una dignidad.

6.2.1 Individuo y derecho en Kant

La concepción de Kant sobre el Derecho la hallamos principalmente en la obra de su madurez, la *Metafísica de las costumbres* (1797); sobre todo en la primera parte *Fundamentos metafísicos de la teoría del derecho* y en escritos menores que se encuentran editados bajo el título *Filosofía de la historia*⁵⁰³. Su pensamiento político está fuertemente influenciado por los dos hechos históricos más notorios de su época: la Independencia de los Estados Unidos (1776) y la Revolución Francesa (1789). Se da una cierta analogía entre ambas revoluciones y el pensamiento kantiano: la independencia del individuo frente a la autoridad y el problema de la libertad, que yacen en el centro de su pensamiento, guardan coherencia con la reivindicación de ambas revoluciones por la realización de los derechos del ser humano.

Kant toma como valor el “*no hagas a los demás lo que no deseas que te hagan a ti*”. A su vez, toma como justa aquella acción que es *justa para todos y cada uno* formando una ley universal. ¿Qué se puede entender, entonces, por *justicia* como ley general?, se pregunta Kant. Éste contesta que la justicia es la conformidad de mi voluntad con la libertad de los demás; es justo hacer lo que los demás, en las mismas circunstancias, podrían hacer; la *justicia* es la igualdad en el respeto del derecho; la moral exige de mí que adopte por máxima el conformar mis acciones al derecho; y, por otro lado, que la *ley universal del derecho* podrá formularse de la siguiente manera: “Obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio puede conciliarse con la libertad de todos según una ley universal”.

Kant divide el derecho, además, en *derecho natural o individual* y *derecho civil o público*. El derecho individual ya se halla en el Estado de naturaleza, aunque éste no lo garantiza con leyes

⁵⁰³ Kant, M., *Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, Américalée, 1974.

públicas. “El derecho público no contiene nuevas ni otras obligaciones que el derecho individual, sino que solo afecta la forma jurídica de la convivencia”⁵⁰⁴. El derecho individual, en el ámbito externo, se centra en el *derecho a la propiedad*: el derecho a que yo tenga lo mío y tú tengas lo tuyo en cosas exteriores. Respecto de los *actos internos* lo que se da son deberes de virtud que no son susceptibles de ser legislados exteriormente.

Además asevera Kant que el derecho depende de un *imperativo moral*, que enuncia un deber, que los hombres libres sienten y que los demás no pueden impedirles realizar. En cuanto al derecho individual a la propiedad Kant lo anuncia así: “*Lo mío en derecho (meum juris) es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi permiso me perjudicaría*”.

Por otro lado, Kant afirma que el ciudadano debe ser siempre considerado en el Estado civil como partícipe del poder legislativo y no como simple instrumento, sino como fin en sí mismo, ya que los ciudadanos no son medios para el gobernante, sino que ellos son los que detentan el poder, aunque se hagan representar. A su vez, éste afirma categóricamente: “*Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra*”⁵⁰⁵.

Kant afirma que el acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad (*polis o Estado civil*) constituye también el *contrato primitivo de ciudadanía*, según el cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de la República. Kant no cree que este contrato primitivo implique, para el hombre, *sacrificar parte de esta libertad exterior natural*; sino un someterse libremente a *limitarla y encontrar toda su libertad* en la dependencia legal, dependencia que es un hecho de su voluntad legislativa propia⁵⁰⁶. La sociedad, entonces, no genera los derechos naturales (como lo es el ejercicio de la libertad), sino los limita.

Para Kant una sociedad civil es una sociedad regida por una legislación, cuyos miembros se llaman ciudadanos. Los atributos de los ciudadanos son: a) la *libertad legal* de no obedecer sino a las leyes a las que dieron su sufragio; b) la *igualdad civil* por la cual no hay nadie superior a otro, excepto quien tiene la facultad moral de obligar jurídicamente, el cual a su vez puede ser

⁵⁰⁴ González Vicen, F., *La filosofía del Estado en Kant*, Tenerife, Universidad de la Laguna, 1952, pág. 78.

⁵⁰⁵ Kant, M., *Principios metafísicos del derecho*, pág. 147.

⁵⁰⁶ Kant, M., *Idem*, pág. 130.

obligado; c) la *independencia civil* que consiste en ser dueño de su existencia y de su conservación como miembro de la República, con sus propios derechos y facultades.

Kant distingue a los *ciudadanos activos* (los cuales tienen la facultad del sufragio y de tomar parte en la comunidad, según su voluntad, con derecho a organizar el Estado y establecer leyes) de los *ciudadanos pasivos o asociados civiles* que no gozan del derecho de sufragio. Éstos sólo pueden pedir que las leyes no sean contrarias a la libertad natural y a la igualdad proporcional a todos en el pueblo⁵⁰⁷. El contrato, en la concepción kantiana, es una noción estrictamente formal, “la condición formal (*formale Bedingung*)” que alude sólo a las condiciones de posibilidad del derecho⁵⁰⁸. A su vez Kant llega a entender que un hombre puede hacer, con otro, un contrato de servidumbre, para ciertos trabajos (mediante salario, alimentos, protección); y sólo dentro de determinados límites en cuanto a la cantidad y calidad del trabajo y no hasta agotar sus fuerzas, porque la sociedad civil no debería suprimir la condición humana de sus socios.

Como consecuencia de estos supuestos mencionados anteriormente, Kant llega a entender que “*la perfección personal está ligada a la perfección social, porque la ética de la perfección se reduce a ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’, y el ideal de una vida social consistirá en convivir con los demás, complaciéndose en la felicidad de ellos, y proponiéndose esto mismo como fin*”⁵⁰⁹.

6.3 La dignidad de la persona humana según el Catecismo de la Iglesia Católica

La doctrina social de la Iglesia se encuentra resumida y sistematizada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que fue promulgado por el Papa Juan Pablo II en 1992. Con las siguientes palabras introduce el Catecismo de la Iglesia Católica, en adelante, el Catecismo, la razón primera para fundamentar su doctrina salvífica en medio del mundo: “Como en todas las demás doctrinas cristianas hay que comenzar por el fundamento. El fundamento último de toda la moral cristiana es Dios mismo, en cuya imagen y semejanza la persona humana ha sido creada. El

⁵⁰⁷ Kant, M., *Principios metafísicos del derecho*. Op. cit., pág. 129. Cfr. Serrano, R., *Humanismo cívico: Acercar el poder a las personas*, en CONSUDEC, 2000. No. 893, pp. 54-56.

⁵⁰⁸ González Vicen, F., *La filosofía del Estado en Kant*, Op. cit., pág. 78.

⁵⁰⁹ Kant, M., *Idem*, pág. 344.

fundamento inmediato es la dignidad de la persona humana. Esta dignidad humana tiene dos modalidades: la dignidad *intrínseca* y la dignidad *adquirida*”⁵¹⁰.

La dignidad intrínseca del hombre significa que éste tiene un valor intrínseco y absoluto. Ese valor lo posee por el mero hecho de ser persona y no por la posesión de alguna cualidad o condición particular. En cuanto a la fe, la dignidad humana se funda en el hecho de que el hombre y la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios, son objeto de salvación de Cristo y han sido llamados por Él a la vida eterna⁵¹¹. En cuanto a la razón, la dignidad intrínseca de la persona humana se funda en el hecho de que el ser humano está dotado de un alma inmortal que está unida sustancialmente, no accidentalmente, a su cuerpo, razón por la cual el hombre debe ser tratado como un fin en sí mismo y no como mero medio para otros fines. La dignidad adquirida se refiere al valor que el hombre adquiere al desarrollarse como persona por medio de una vida moral, de una vida virtuosa.

Estos dos aspectos de la dignidad humana son importantes para la doctrina social cristiana, y para el resto de la moral. Ello se debe a que esos dos aspectos corresponden a la persona como *fin* de la vida social (*dignidad intrínseca*) y a la persona como *sujeto* de la vida social (*dignidad adquirida*). Al primer aspecto corresponde la justicia fundamental que se le debe a toda persona por el mero hecho de ser persona; el segundo corresponde a la responsabilidad que la persona tiene de ser artífice o protagonista de su propio desarrollo y de ayudar a los demás a conseguirlo.

En el caso de la doctrina social de la Iglesia, el fundamento más próximo es esa dignidad humana desde su aspecto social. La persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, y siendo Éste comunitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Por consiguiente, la persona humana es un ser *comunitario o social*.

El *Catecismo* define la vida moral cristiana como la *vocación* que la persona humana recibe de Dios a manifestar la imagen de su Creador y a transformarse en imagen de Cristo para así alcanzar su fin último que es Dios mismo. La doctrina social cristiana se ha ido desarrollando conforme la Iglesia ha ido respondiendo a los desafíos sociales que se le han presentado a través

⁵¹⁰ El Concilio Vaticano II se refiere a la dignidad intrínseca del hombre en la Declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, 7 de diciembre de 1965, número 3 y la dignidad adquirida en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 7 de diciembre de 1965, número 16.

⁵¹¹ Cf. Génesis 1:27; Juan 3:16.

de la historia. La doctrina social de la Iglesia ha surgido del encuentro entre el Evangelio y la vida social, política y económica.

Es importante señalar que esta doctrina social de la Iglesia está dirigida a todos los hombres, si bien los primeros destinatarios son los católicos y demás cristianos. Aunque la Iglesia, en obediencia a Cristo, siempre ha predicado la justicia social, la sistematización y el desarrollo de esta doctrina se han elaborado más explícitamente en los últimos cien años de su historia, es decir, desde el siglo XIX, cuando la Iglesia tuvo que enfrentarse al surgimiento del marxismo y del capitalismo liberal. “La doctrina social de la Iglesia se desarrolló en el siglo XIX, cuando se produce el encuentro entre el Evangelio y la sociedad industrial moderna, sus nuevas estructuras para la producción de bienes de consumo, su nueva concepción de la sociedad, del Estado y de la autoridad, sus nuevas formas de trabajo y de propiedad”⁵¹².

En el Capítulo primero de la Tercera parte: *La vida en Cristo* del Catecismo de la Iglesia Católica, en adelante, Catecismo, en su sección 1700 comienza leyendo que “la dignidad humana está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios”. En su artículo primero dispone que “Cristo el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación, y en Cristo, “imagen del Dios invisible” (Col. 1,15), el hombre ha sido creado a “imagen y semejanza” del Creador. En Cristo, redentor y salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios⁵¹³.

En la sección 1704 del mismo artículo 1 reza que la persona humana participa de la luz y la fuerza del Espíritu divino, y por la razón es capaz de comprender el orden de las cosas establecido por el Creador; por su voluntad es capaz de dirigirse por sí misma a su bien verdadero, encontrando la perfección en la búsqueda y el amor de la verdad y el bien⁵¹⁴. Por su parte, la sección 1705 dispone que en virtud de su alma y de sus potencias espirituales de entendimiento y de voluntad, el hombre está dotado de libertad, “signo eminente de la imagen divina”.

⁵¹² Catecismo de la Iglesia Católica, número 2421.

⁵¹³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22.

⁵¹⁴ *Ibíd.*, 15,2.

La sección 1706 lee que mediante su razón, el hombre conoce la voz de Dios que le impulsa “a hacer el bien y a evitar el mal”⁵¹⁵. Que todo hombre debe seguir esta ley que resuena en la conciencia y que se realiza en el amor de Dios y del prójimo, y que el ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona humana.

El artículo 2 expresa que la dignidad humana se realiza en su vocación a la bienaventuranza divina. Toma como base las bienaventuranzas evangélicas, disponiendo la sección 1717 que éstas dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad; expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su Pasión y de su Resurrección; iluminan las acciones y las actitudes características de la vida cristiana; que son promesas paradójicas que sostienen la esperanza en las tribulaciones (...).

Por su parte, la sección 1723 reza que “la bienaventuranza prometida nos coloca ante opciones morales decisivas. Nos invita a purificar nuestro corazón de sus malvados instintos y a buscar el amor de Dios por encima de todo. Nos enseña que la verdadera dicha no reside ni en la riqueza o el bienestar, ni en la gloria humana o el poder, ni en ninguna obra humana, por útil que sea, como las ciencias, las técnicas y las artes, ni en ninguna criatura, sino sólo en Dios, fuente de todo bien y de todo amor”.

6.3.1 La libertad del hombre

El artículo 3, sección 1730 dispone que: Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. “Quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión (Si 15,14), de modo que busque a su Creador sin coacciones y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección⁵¹⁶, pues el hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos⁵¹⁷.”

En la sección 1731 del artículo 3 se lee que la libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas, por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo, siendo la libertad en el hombre

⁵¹⁵ *Ibíd.*, 16.

⁵¹⁶ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 17.

⁵¹⁷ San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 4,4,3.

una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad, y alcanzando su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza.

La sección 1732 dispone que (...) la libertad implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, y por tanto, de crecer en perfección o de flaquear y pecar (...). Mientras que la sección 1738 expresa que la libertad se ejercita en las relaciones entre los seres humanos, y que toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable.

La misma sección inquiriere a que todo hombre debe prestar a cada cual el respeto al que éste tiene derecho, pues el derecho al ejercicio de la libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana, especialmente en materia moral y religiosa, y este derecho debe ser reconocido y protegido civilmente dentro de los límites del bien común y del orden público⁵¹⁸.

La sección 1740 lee que el ejercicio de la libertad no implica el derecho a decir y hacer cualquier cosa, y que es falso concebir al hombre “sujeto de esa libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales”⁵¹⁹.

Por su parte, la sección 1741 expresa que por su Cruz gloriosa, Cristo obtuvo la salvación para todos los hombres, rescatándolos del pecado que los tenía sometidos a la esclavitud. “Para ser libres nos libertó Cristo” (Ga 5,1) y que en Él participamos de “la verdad que nos hace libres” (Jn 8,32).

Por otro lado, en el artículo 3 sobre la Justicia Social, la sección 1929 expresa, de forma magistral, que la justicia social solo puede ser conseguida sobre la base del respeto de la dignidad trascendente del Hombre, representando la persona el fin último de la sociedad, que está ordenada al hombre: la defensa y la promoción de la dignidad humana “nos han sido confiadas por el Creador, y de las que son rigurosa y responsablemente deudores los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia”⁵²⁰.

⁵¹⁸ Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 2.

⁵¹⁹ Congregación para la Doctrina de la Fe, instr. *Libertatis conscientia*, 13, AAS 79 (1987), 554.

⁵²⁰ Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo rei sociales*, 47.

La sección 1930 dispone que el respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura, y que estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella, fundando la legitimidad moral de toda autoridad: menospreciándolos o negándose a reconocerlos en su legislación positiva, una sociedad mina su propia legitimidad moral⁵²¹. Además recalca dicha sección que sin este respeto, una autoridad sólo puede apoyarse en la fuerza o en la violencia para obtener la obediencia de sus súbditos, y que corresponde a la Iglesia recordar estos derechos a los hombres de buena voluntad y distinguirlos de reivindicaciones abusivas o falsas.

Por su parte, la sección 1931 reza que el respeto a la persona humana pasa por el respeto del principio: “Que cada uno, sin ninguna excepción, debe considerar al prójimo como “otro yo”, cuidando, en primer lugar, de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente⁵²², y ninguna legislación podría por sí misma hacer desaparecer los temores, los prejuicios, las actitudes de soberbia y de egoísmo que obstaculizan el establecimiento de sociedades verdaderamente fraternas.

Es importante acentuar que la doctrina social de la Iglesia recalca el hecho de que de esta dignidad se derivan los derechos y deberes humanos. “El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura”⁵²³. A su vez, el pensamiento cristiano pregona que la persona humana es una unidad *integral* y que ello significa que la persona está compuesta de varias dimensiones unidas entre sí: corporal, psicológica, espiritual, social, intelectual, sexual, etc.; y que por participar en la dignidad o valor de la persona humana, cada una de estas dimensiones constituye un valor.

La Iglesia, por expresar que estas dimensiones constituyen valores, estas dimensiones de la persona humana constituyen también un *reclamo* ante los demás a ser respetadas y promovidas. Desde esa perspectiva de reclamo, las distintas dimensiones de la persona humana se llaman *derechos fundamentales*, de manera que los derechos humanos fundamentales son las exigencias de respeto y promoción que se derivan de las dimensiones de la persona humana consideradas

⁵²¹ Juan XXIII, encíclica *Pacem in terris*, 65.

⁵²² Concilio Vaticano II, *Gadium et spes*, 27,1.

⁵²³ Catecismo de la Iglesia católica, número 1930.

éstas desde la perspectiva del valor que cada una de ellas es en virtud de su participación en el valor o dignidad de la persona humana.

A esto se añade, -al pensamiento social de la Iglesia-, el hecho de que la persona humana es *anterior* al Estado y a la sociedad, por lo que los derechos humanos fundamentales son *objetivos y universales* y, como tales, *trascienden* al Estado y a la sociedad. El Estado y la sociedad existen *para* la persona y no al revés. Más aún, según esta visión cristiana, los derechos humanos son los que determinan la legitimidad del Estado y de las leyes de la sociedad (legislación positiva), y si el Estado y las leyes de la sociedad no protegen los derechos humanos, ese Estado y esas leyes no son legítimos. Los derechos humanos, -como hemos expuesto antes- “fundan la legitimidad moral de toda autoridad: menospreciándolos o negándose a reconocerlos en su legislación positiva, una sociedad mina su propia legitimidad moral”⁵²⁴.

Los cristianos, como expresa el Catecismo, no imponen sus valores morales a los demás, porque deben actuar proponiendo lo que es auténticamente bueno para todos y segundo porque los valores morales fundamentales son comunes a todos los seres humanos, ya que Dios los creó a todos con esos valores que son inherentes a la naturaleza humana como tal.

Finalizando este análisis, debo reconocer que el Magisterio de la Iglesia católica tiene la autoridad divina para enseñar la dimensión moral de la vida social, política y económica. Sin embargo, la encíclica *Lumen Gentium* expone que “la misión propia que Cristo confió a su iglesia no es de orden político, económico o social, sino que su fin es de orden religioso, pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina”.

De ahí que, como cristianos luchemos incansablemente por construir un Estado y sociedad donde reine la justicia, la fraternidad y el bien común, no para unos pocos, sino para todos, como hijos de un Dios Creador, Protector y Justo.

Concluyo convencido, de que directa o indirectamente, nuestros Padres, promulgadores y forjadores de nuestra Carta de Derechos de 1952, e iluminados y guiados por estos principios cristianos de bien hacia la exaltación de la dignidad de la persona humana a su máxima expresión, han sembrado para la posteridad generacional, una *visión integral de cómo el*

⁵²⁴ *Ibíd.*, número 1930.

puertorriqueño, amante de lo ético y moral, habrá de ayudar a construir una sociedad donde reinen los mismos valores que la visión cristiana de mundo ha pregonado con luces y sombras.

Desde que unos, tocados por la Bondad del Dios-Creador, pensaron en el prójimo como un “otro-yo”; y por otro lado, el tener en sus corazones la máxima “trata a los demás de la misma forma que quieres que te traten”, como norma suprema que aparece en las Tablas de los Diez Mandamientos dados a Moisés donde se sintetiza la ley del Amor: “Amarás a tu Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo”, “el mundo, -como nos dice Maceiras- no es el mismo, pues la herencia cristiana nos elevó a hijos de Dios, en un mundo de seres libres y solidarios, transitando un tiempo convocado por la esperanza”.

6.4 Derechos humanos y cristianismo

Como expresara la cita de Ernest Bloch al inicio de mi análisis sobre el tema de los derechos humanos de que “la dignidad humana ha sido en la historia, y es en la actualidad, el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona”, es, a su vez, la temática de los derechos humanos una cuestión que nos llega muy profundamente a quienes sentimos que la dignidad humana es un valor *no negociable*.

Si el siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, es también el siglo en que se declaran explícitamente y con impacto político directo los derechos humanos universales, en el marco de los acontecimientos fundadores que son las revoluciones americana y francesa. Estos acontecimientos están fuertemente relacionados tanto con el pensamiento ilustrado como con la religión, aunque de modo diferente. El conjunto del pensamiento ilustrado y algunas de las raíces del mismo –como Locke- se nos muestra como soporte ideológico de los derechos nacientes. La relación con la religión cristiana es en cambio más ambigua. En el caso americano no hay tensiones especiales y la Revolución muestra su apoyo a una religión que a su vez se presenta abierta al pluralismo y la tolerancia. En el caso francés, en cambio, aunque se da como fenómeno disidente la presencia de un catolicismo republicano, de quienes creen que la Revolución que proclama los derechos defiende principios cristianos, aparece con todo su potencial de confrontación el catolicismo romano.

Esto demuestra que enfrentarse al pensamiento ilustrado y enfrentarse a los derechos humanos en esa contingencia histórica va a ir de la mano. Se puede observar históricamente que lo que

caracteriza al pensamiento ilustrado es el optimismo en el poder de la razón autosuficiente. Este choque se ve en el racionalismo cognoscitivo de los ilustrados, que no se apoya tanto en Descartes, cuanto en Newton con su orientación empírica: el conocimiento de lo real –la naturaleza- es el conocimiento de sus leyes expresadas matemáticamente y sometidas al control de la experiencia. Esto es, para esta visión la fe y la metafísica sobran, bastándose la razón para alcanzar la comprensión del mundo y su consiguiente dominio. Es por eso que la razón ilustrada aplicada a la cuestión religiosa tiende aún a defender una “religión natural” en forma de deísmo que relega a Dios a la función de creador de la existencia, pero cabe también la conclusión materialista. No es de extrañar que desde una expresión religiosa como la cristiana con un cuerpo dogmático tan importante y con clara visión de universalidad, se le quisiera arrinconar.

Sin embargo, al “acontecimiento Jesús de Nazaret”, los revolucionarios franceses tienen la vivencia de que la Revolución es el origen de la verdadera historia que será iluminada por la luz de la razón frente a las tinieblas de la oscuridad del pasado. El soporte ideológico más directo que el pensamiento ilustrado ofrece a los derechos nacientes es el iusnaturalismo en su versión moderna, el expresado por Locke y reasumido en el siglo de las luces –ya con orientación constructivista- por Rousseau y Kant, donde desde ella se afirma la prioridad ontológica de los individuos naturalmente libres e iguales que pactan artificialmente su constitución en una sociedad civil que se rige de este modo por el criterio del acuerdo.

Es fácil ver la conexión que ello tiene con el reconocimiento de los derechos naturales universales de los individuos, tanto los derechos y libertades como los derechos de participación. Este iusnaturalismo se oponía al medieval que, apoyado en fuentes como la aristotélica, propugnaba la natural desigualdad de los humanos insertos en comunidades naturales (desde la familia hasta el Estado), sujetos a una autoridad que toma como referencia al *pater familiae*, es decir, expresando una *cosmovisión* incompatible con la afirmación de los derechos de libertad e igualdad de los sujetos individuales. La confrontación entre el pensamiento ilustrado y el cristianismo se debe a que, “sacralizado” el modelo iusnaturalista medieval e incorporándolo a su cosmovisión religiosa, éste, aquel niega todo orden de derechos como contradictorio con el orden natural, racional y divino.

Con la consigna ilustrada de Kant “*atrévete a saber, a pensar*” –la misma que es abordada en mi trabajo por Ratzinger- Kant revoluciona, entre otras cosas, la relación entre verdad y libertad. Ya

no hay una verdad objetiva clarificada por la autoridad –en última instancia religiosa- a la que debe someterse la libertad, sino una libertad que busca la verdad, con autonomía propia para discernir sobre ella, de modo tal que se acepta lo que podríamos llamar “derecho al error”, porque la libertad que se equivoca es un valor superior a la verdad que se impone.

Las consideraciones precedentes muestran la confrontación hasta nuestros días de ambas visiones. Sin embargo, los derechos humanos y el cristianismo no se confunden, pero pueden potenciarse y plenificarse -como entiendo que ha ido ocurriendo con los años- desde la aceptación de los derechos por parte del cristianismo, también desde la crítica creativa hacia las formulaciones concretas de derechos que puede hacerse inspirándose en la tradición cultural cristiana.

Tomando lo arriba expresado como base histórica en ambos pensamientos, el cristiano y el ilustrado, reafirmo y entiendo que los derechos humanos son centrales para la efectiva humanización del hombre, como así lo ha pregonado desde siempre el cristianismo, el cual enfatiza, entre otros fundamentos, que la lucha a favor de los derechos humanos concretiza el *mandato del amor al prójimo*.

Se ha reconocido que en la conformación de los derechos humanos universales, se encuentra desde su propuesta en el iusnaturalismo moderno hasta la Declaración Universal del 1948, unos conceptos de “persona” y “hombre” que tienen su génesis en el pensamiento judeocristiano, y donde se proclama la igualdad y dignidad de todos los hombres por ser imagen de Dios, y abren a cuestiones tan decisivas para los derechos humanos como:

a. ***La universalidad y la igual dignidad:*** “Hijos todos de un mismo Padre y por tanto hermanos”; “en Cristo no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer” (Gal 3, 28); reasunción de los relatos hebreos de creación según los cuales toda realidad proviene de una sola fuente y todo ser humano es creado por el mismo Dios, siendo juzgado por las mismas reglas éticas (*monoteísmo ético*).

b. ***La liberación y la libertad:*** relatos de liberación de la opresión, con la reasunción del Éxodo a la cabeza, historia de la salvación como historia de la liberación, continuación de la denuncia profética de los opresores de todo tipo (políticos, económicos, religiosos), vivencias de “sumisión” al Padre como experiencias de libertad ante los poderes mundanos de todo tipo.

c. ***La fraternidad y la solidaridad***: relatos que destacan que el amor a todos pasa por la “parcialidad” por los pobres, los necesitados, los débiles, aunque no sean “de los nuestros” –el Samaritano como relato paradigmático- en los que hay que ver más manifiesta la presencia de Dios; relatos de reconciliación y perdón que incitan a romper desde el amor las fronteras más firmes y dolorosas entre los humanos para que sea posible la fraternidad universal: la de amigos-enemigos y la de víctimas-victimarios.

Es imperativo en nuestro análisis mencionar el que, entre otros avances, este pensamiento judeocristiano ha traído otros logros también importantes para los derechos, como es el de sentar las bases de *subjetividad jurídica*, desde la consideración del superior valor del ser humano sobre el universo, que le va a permitir afirmarse como sujeto, como único sujeto de derechos. Así lo entienden pensadores, desde su continuidad con el republicanismo francés, como L. Ferry y A. Renaut: “Frente a lo que sucede en el pensamiento antiguo, en el que la naturaleza entera, animal y vegetal, es en cierto modo sujeto de derecho, en el pensamiento moderno es siempre por referencia al hombre como el resto del mundo puede acceder al estatuto de objeto jurídico. Esta emergencia de la *subjetividad jurídica* (de los “derechos subjetivos”), sobre la que se convendrá sin duda que es de origen cristiano, no recibe con todo su alcance propiamente político más que en el seno de la escuela iusnaturalista moderna”⁵²⁵.

Juan Pablo II ha afirmado con determinación que “Los derechos humanos extraen su vigor y su efectividad de un sistema de valores, cuyas raíces se encuentran en la herencia cristiana que tanto ha contribuido a la cultura europea. Estos valores fundamentales preceden a la ley positiva que les da expresión y de la que son su base”⁵²⁶.

El *iusnaturalismo aristotélico-medieval* esencializaba la desigualdad entre los humanos, a los que ve insertos “por naturaleza” en comunidades naturales jerarquizadas, mientras que el moderno esencializa la libertad y la igualdad de los individuos que pactan formar comunidades artificiales. Por su parte, el cristianismo no sólo asume sino que protagoniza y consagra en el Medioevo su postura de igualdad. La tradición cristiana ilumina, en materia de derechos humanos, lo referente a la libertad y la autonomía personal.

⁵²⁵ L. Ferry y A. Renaut, *Philosophie politique 3: Des droits de l’homme à l’idée républicaine*, París, PUF, 1992, pág. 71.

⁵²⁶ Discurso en la Corte de Derechos Humanos de Estrasburgo, 1988.

Si bien no se puede hablar explícitamente de derechos humanos en el Antiguo Testamento⁵²⁷, sí se puede encontrar la proclamación de derechos comunes a todo el pueblo. En cuanto a los derechos proclamados en el Antiguo Testamento encontramos los siguientes:

1. ***Derecho a la vida.*** La vida tiene un valor tan alto que no se admite bajo ningún punto la muerte del inocente. Incluso, sus castigos son más suaves que otras legislaciones contemporáneas. Sin embargo se admite la pena de muerte.

2. ***Derecho a la igualdad.*** Todos los hombres son iguales ante la ley, incluso el rey.

3. ***Fuertes intentos para evitar la desigualdad social.*** Los profetas claman a favor de los pobres, buscando provocar disposiciones favorables a los excluidos. Asimismo, es interesante el llamado a proteger a todos los marginados: huérfanos, viudas, pobres. Condenando religiosamente a quienes no los protegen y se afirma que Dios es su protector. En relación a los extranjeros si bien se les dificulta la compra de tierras; se les ha de pagar un salario digno y trato con respeto, recordándoseles que ellos mismos fueron extranjeros en Egipto. Es así que, la llamada a la justicia es una de las afirmaciones bíblicas mejores conocidas sobre lo que hoy llamamos derechos humanos.

En el *Nuevo Testamento* constantemente se encuentra actitudes de Jesús a favor de la persona que se pueden tomar como un aval a la temática moderna de los derechos humanos. La *dignidad humana* neotestamentaria se fundamenta en cuatro ideas básicas: el hombre es creado por Dios; el hombre es imagen de Dios; el hombre es redimido por la sangre de Jesucristo; el hombre es llamado a la amistad con Dios.

También en el Nuevo Testamento se proclama el respeto por el hombre y la afirmación de su inalienable dignidad. En ese contexto, el “Reino de Dios” presentado por Jesucristo, muestra a Dios tomando partido por el hombre. Dicha tarea trajo dificultades, primero hacia la misma comunidad cristiana, porque los primeros creyentes aceptaron el martirio sin interponer el derecho a la legítima defensa. Con respecto a la esclavitud, si se examina la Carta a Filemón vemos que en el siglo I había una sensibilidad diferente de la nuestra con respecto a dicho tema. No hay duda que también es diferente el concepto de justicia. Si bien la caridad tiende a

⁵²⁷ Limburg, J., Los derechos humanos en el Antiguo Testamento, *Concilium* 15, 1979, págs. 33-40.

dignificar todos los vínculos, no se puede entender al Evangelio como un “programa reivindicativo”. De modo que la llegada del cristianismo no supone el fin de la esclavitud.

En relación con la Iglesia no hay duda que en los primeros siglos se dio una fuerte asimilación de los principios evangélicos a la vida concreta. Había un gran sentido de distribución de bienes. No se condena la riqueza, sino el haberla obtenido de modo injusto, o el no compartir. También hay un fuerte primado del hombre. Como dijera Lactacio: “El mundo se hizo para el hombre”.

Además, se afirma la libertad con respecto al futuro. Se oponen al determinismo de algunas escuelas filosóficas como los estoicos. Afirman la libertad del hombre y su capacidad para hacer la historia. Con la victoria de Constantino se dignifica más la vida de los esclavos, se prohíben los juegos mortales de gladiadores, etc. A partir del siglo VI se pone gran énfasis en la defensa de la sociedad familiar. También con respecto al derecho a la vida; se enseña la obligación de trabajar, y la limitación a la propiedad.

Posterior al siglo VIII aparecen posturas teológicas variadas al analizar problemáticas morales, dándose posturas de máxima y de mínima; pero todas ellas con un intento serio de fundamentación racional. Los medievales defienden la libertad a contraer justas nupcias, y proclaman un respeto parcial de la persona.

Santo Tomás aparece como uno de los más geniales expositores de la moral cristiana católica. En sus escritos, como aparecen éstos analizados al comienzo de mi trabajo, se perfila una antropología en la que se detectan exigencias fundamentales del hombre y así habla de preceptos e inclinaciones naturales. Si se escrutan las inclinaciones de la naturaleza humana, se puede extraer una serie de normas y preceptos que constituyen los fundamentos de los derechos humanos. Se distinguen aspectos que se fundamentan en relación a la existencia individual, a la vida fraterna y a la social. En esta tarea se recalca por el santo dominico que la razón humana es capaz de descubrir los principios que sustentan este tipo de sociedad. A su vez Santo Tomás recalca que todo hombre tiene un valor extraordinario por ser creación de Dios.

A partir del siglo XIV se recrudecen las disputas entre el poder imperial y papal. Las reflexiones de Guillermo de Ockham dan pie a los inicios del positivismo jurídico. Con el renacentista Marsilio Fiscino se afirma el positivismo jurídico sobre bases teológicas. El Renacimiento es una época ambivalente en cuanto a la tolerancia se refiere. Algunos autores, como Erasmo de

Rotterdam propugnan la libertad religiosa y de expresión, siendo la jerarquía más bien reacia a admitirla.

6.4.1 Influencia decisiva de la Escuela de Salamanca y los derechos humanos

Respecto a la Universidad de Salamanca, ella va a generar, a partir del siglo XVI grandes teólogos que ponen las bases de la digna convivencia entre los hombres. Se denuncian los atropellos de la Conquista desde argumentos basados en el derecho natural. Hay en este grupo de eminentes dominicos, una clara influencia de Santo Tomás de Aquino. Francisco de Vitoria aporta la idea de comunidad internacional que posee derechos no apoyados en la fe común, sino por el solo hecho de ser hombres⁵²⁸. Las obras de Francisco de Vitoria ofrecen tres grandes conjuntos para el desarrollo posterior de los derechos humanos: derechos del hombre en sí mismos; del hombre en relación con los semejantes, y de las naciones entre sí. De estas afirmaciones, posteriormente se irá determinando el derecho a la libre circulación de las personas, de comercio y a cierta libertad de conciencia.

La primera vez que se estudió sistemáticamente la fundamentación de los derechos humanos, fue en las *Relecciones*, en especial en la primera *De Indis*, que el maestro Francisco de Vitoria expuso en la Universidad de Salamanca, entre aquellas lecciones anuales, que el punto de partida es el reconocimiento de la existencia de una naturaleza humana universal, titular de los derechos humanos, con independencia de la cultura a la que se pertenezca.

Francisco de Vitoria fue un eminente teólogo y jurista español, quien a sus 19 años entró en el convento de los dominicos de Burgos, ordenándose sacerdote años más tarde. Tienen especial interés para el derecho sus relecciones *De potestate civil*, *De iure belli* y *De indis*, en la que se sientan principios de gran importancia para el futuro del derecho internacional y donde, siguiendo la lógica escolástica, demostró que los indios eran los verdaderos dueños de América, tanto pública como privadamente.

De este principio deduce Vitoria, que los miembros de los nuevos pueblos descubiertos son hombres, y, como consecuencia, enuncia un catálogo de derechos humanos relacionados con los siguientes temas: que los indios han de ser tratados como libres, ya que gozan del derecho

⁵²⁸ Hernández R., Pautas sobre los derechos humanos en Francisco de Vitoria, *Revista española de Teología*, 43, 1982, págs. 45-62.

natural y básico de libertad; que son también titulares de sus bienes y de las formas políticas que han elegido de convivencia, por lo que han de ser respetados en la administración de sus bienes, y hay que reconocer valor a las formas políticas que tienen.

Es cierto que a partir del siglo XIX hay una oposición entre Iglesia y democracia así como entre Iglesia y República. El origen de esta desconfianza eclesial provenía en que estos grupos señalaban valores que no tenían una referencia religiosa directa. También es cierto que buena parte de ellos afirmaron sus convicciones en un ataque directo a la Iglesia, a quien veían unida a un pasado de opresión.

Ese matiz anticristiano alejó a muchos creyentes de optar a favor de la república y la democracia, con quien el cristianismo tiene una profunda afinidad. En el caso de la Revolución francesa, la Iglesia ve hundirse su visión agustiniana del mundo, -como hemos analizado en nuestro trabajo, sobre el pensamiento de San Agustín-, y su lugar de mando en él.

La reconciliación con valores positivos del mundo se esbozó con León XIII y llegó a su realización con Juan XXIII. Es decir, a lo largo del siglo XX se produce un proceso de aceptación de los movimientos seculares a favor de los derechos humanos, así como un reconocimiento de las raíces cristianas de los mismos.

León XIII en su encíclica *Rerum novarum* proclama la dignidad de la persona humana y defiende los derechos sociales y políticos de los trabajadores. Pío XII en el radiomensaje de Navidad de 1942 plantea la defensa de la dignidad y los derechos de la persona humana. Con Juan XXIII los derechos humanos adquieren carta de ciudadanía en la Iglesia.

Pero con la encíclica *Pacem in Terris*⁵²⁹, del Papa Juan XXIII, hoy San Juan XXIII, escrita antes del Concilio Vaticano II, -antes de que se aprobaran los textos de los dos Convenios sobre Derechos Humanos de las Naciones Unidas-, y 13 años antes de que entraran en vigor la Declaración Universal de los Derechos Humanos, reproduciendo todo su contenido, con frecuencia casi con su mismo lenguaje, aunque en distinto orden. En primer lugar, Juan XXIII sigue declarando que derechos y deberes son correlativos en el mismo individuo: “al derecho a la

⁵²⁹ Esta encíclica es un verdadero salto cuántico por encima de los obstáculos filosóficos que habían existido hasta ahora entre las iglesias cristianas y la teoría secular, luego transformada en un código legal universalmente vinculante de derechos humanos.

vida de un hombre va ligado el deber de preservar la vida; su derecho a un nivel decente de vida conlleva el deber de vivir de manera civilizada; su derecho a la libre búsqueda de la verdad implica el deber de buscarla siempre profunda y extensamente”.

Juan XXIII identifica en dicha encíclica el *bien común* con el respeto y la protección de los derechos humanos; apoya aunque con prudencia la doctrina de separación de poderes de Montesquieu; e incluso tiene más cosas que decir sobre los deberes que concuerdan bastante más con la visión secular moderna: “El que tiene ciertos derechos incurrirá en el deber de reivindicarlos como signos de su dignidad; mientras que en los demás yacerá la obligación de respetar y proteger esos mismos derechos. (...) Una declaración de los derechos y deberes a observar entre ciudadanos y gobernantes (...) debería dejar bien claro que los deberes de éstos últimos son reconocer, respetar, armonizar, proteger y fomentar los derechos y deberes de los ciudadanos”.

Ha iluminado mi conciencia, como cristiano, una afirmación contundente que va a la esencia misma de dicha encíclica, y lee: (...) “En el mundo de hoy la primera cosa a buscar en el sistema legal de un Estado es algún tipo de capítulo de derechos fundamentalistas, expresando en lenguaje claro y conciso, y formando un elemento integral en el modo en que el país es gobernado”.

Ya en los siglos XI y XII de nuestra era, los juristas canónigos de París y Bolonia formularon la importante máxima *lex injusta non est lex*. Esta era una idea revolucionaria, por cuanto pretendía limitar el derecho soberano del Príncipe de hacer las leyes a su gusto. Con esta doctrina, la justicia de las leyes de un Príncipe podía servir como fuente de la legitimidad de su gobierno.

Habiendo expuesto lo anterior como base y fundamento de mi trabajo doctoral en materia de influencia del Cristianismo, y más aún, del pensamiento católico, es indudable decir que los derechos humanos, e incluso el lenguaje en el que se formularon, deben mucho a las aportaciones cristianas. Quizás la más importante fue la noción de que las propias leyes podían ser juzgadas por un standard perceptible superior a ellas.

Es de notar que abordando antes el tema del constitucionalismo puertorriqueño, -y como lo expongo en mi análisis-, sí se hace mención de Dios en el Preámbulo de la Constitución de 1952. Este espíritu de clara inspiración cristiana, donde en el Génesis actúa un Dios-Creador y Padre

amoroso en hacer al hombre a su imagen y semejanza, es el mismo que con su actuar en favor del hombre dignifica y eleva a éste considerándole como la obra maestra de Su creación. Y como dato objetivo, no dudaron nuestros padres de la Constitución de Puerto Rico, no sólo mencionando Su nombre, sino perfumando todo el espectro de la misma con este espíritu de dignidad, libertad e igualdad.

Desde que hubo personas que se dejaron guiar por la visión cristiana de “dignidad humana”, ésta y éstos fueron dínamo para atreverse, éstos, a luchar en favor de los derechos humanos utilizando el imperativo del mandato del amor al prójimo como paradigma de igualdad, solidaridad y libertad; y ésta, como “*dignitatis hominis*”, fue incidiendo en el pensamiento universal hasta posicionar esta obra maestra del Creador, no como sujeto,-condicionada su esencia por fuerzas externas a él-, sino como “persona”, custodia del acervo cristiano que le hizo trascender y plenificar sus acciones en “libertad”.

Ahora nos toca a nosotros, como hijos de esta bendita Isla del Cordero continuar y hacer realidad esta *humanitas* que parte de una ley moral natural pregonada por el cristianismo, pues éste enseña que el hombre participa de la sabiduría y la bondad del Creador que le confiere el dominio de sus actos y la capacidad de gobernarse con miras a la verdad y al bien.

Finalizando traigo a colación la máxima de visión cristiana, y esbozada por León XIII, donde expresa que la ley natural está inscrita y grabada en el alma de todos y cada uno de los hombres porque es la razón humana que ordena hacer el bien y prohibir el mal. Pero esta prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz y el intérprete de una razón más alta a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos⁵³⁰.

La ley divina y natural muestra al hombre, -y a nosotros puertorriqueños en nuestra Constitución como está escrita-, el camino que se debe seguir para practicar el bien y alcanzar su fin. La ley natural contiene los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral,-y a nosotros como pueblo-, pues tiene por raíz la aspiración y la sumisión a Dios, fuente de todo bien, así como el sentido del prójimo en cuanto igual a uno mismo.

⁵³⁰ León XIII, enc. *Libertas praestantissimum*.

Concluyo, qué mejor con las palabras lapidarias de San Agustín en su obra *De Trinitate*, y que pueden ser para nosotros norma, norte y guía en poner por obras lo que nuestra Constitución del 1952 ha querido sellar como mapa de ruta nuestro futuro colectivo como pueblo: “(...) ¿Dónde, pues, están inscritas estas normas sino en el libro de esa luz que se llama la Verdad? Allí está escrita toda ley justa, de allí pasa al corazón del hombre que cumple la justicia; no que ella emigre a él, sino que en él pone su impronta a la manera de un sello que de un anillo pasa a la cera, pero sin dejar el anillo”.

CONCLUSIONES

A partir de las páginas iniciales, nos propusimos varios objetivos; como objetivo general, el abordar, exponer y analizar conceptos determinados que han formado parte de este trabajo investigativo, como lo son: persona, libertad, derechos y cristianismo; y cómo, partiendo del análisis de los conceptos de *constitución* y *constitucionalismo*, los conceptos arriba enumerados han incidido o no en los fundamentos ideológicos del constitucionalismo puertorriqueño a partir de los siglos XVII y XVIII, donde se produce una intensa y profunda elaboración de ideas humanistas, democráticas y libertarias que de alguna u otra forma han influenciado, si algo, en la configuración de lo que somos como pueblo.

A su vez, y no menos importante, se expuso al análisis los hechos históricos de la Revolución Francesa y norteamericana, para plantearse hasta qué punto dichos acontecimientos han incidido o no en los nuevos paradigmas de libertades y los respectivos derechos humanos, hasta llegar en más detalle al constitucionalismo de Puerto Rico. Así como, por un lado, analizar el constitucionalismo español y cómo en éste son abordados los conceptos de persona, libertad, derechos humanos; y por otro lado, cómo, si de alguna forma, la Ley Foraker y la Ley Jones han tratado dichos conceptos; qué corrientes filosóficas y espíritus, o el “*droits fondamentaux francés*” o el “*individual rights anglosajón*” ha influenciado en la nueva visión como Asamblea Constituyente de redactar y aprobar finalmente la Carta de Derechos de la Constitución de 1952.

1. *La fuerza misma de los conceptos Constitución y Constitucionalismo*

La fuerza de los conceptos tienen como propósito el hacerlos creíbles y, referente a su vigencia, cuán necesarios son para llevar lo que quieren llevar y darse a entender con lo que quieren dar a entender. Iluminadora por demás ha sido la definición de *constitución* que la Real Academia de la Lengua Española, referente al Derecho, en cuanto a que es la Ley fundamental de un Estado que define el régimen básico de los derechos y libertades de los ciudadanos y de los poderes e instituciones de la organización política.

Unido a esta acepción, de por sí con fuerza conceptual en sí misma, han habido pensadores de la talla de Aristóteles que han abierto su análisis tomando el enfoque político como parte constitutiva para que los pueblos, constitucionalmente estructurados y organizados, cumplan con su rol fundamental, a saber, configurar un Estado donde el régimen básico de los derechos y

libertades de los ciudadanos lleven a éstos a sentirse protegidos, reconocidos y dignificados. Referente a lo antes expuesto, y aún cuando, una de las conclusiones en mi análisis aborda el constitucionalismo puertorriqueño, hago notar en esta primera conclusión, en cuanto a dichos conceptos; que Puerto Rico no ha sido la excepción en cuanto a las influencias habidas a partir de los siglos XVI y XVII, en cuanto a los fundamentos ideológicos del constitucionalismo inglés, con el pensamiento de Locke y en el de Montesquieu, en cuanto a que produjeron una intensa y profunda elaboración de ideas humanistas, democráticas y libertarias.

A su vez, con las Revoluciones francesa y norteamericana, a finales del siglo XVIII, se concibe la idea de una constitución escrita que expusiera los derechos de los individuos, y regulara el poder y sus limitaciones, del cual Puerto Rico ha recibido gran influencia, y la misma ha estado condicionada por estilos de vida externos, que aún hoy persisten; en visiones de mundo al estilo de otros; en la legitimación ética del Derecho y de la Política, tanto al estilo francés, como, inicialmente inglés y luego norteamericano. Esta influencia marcada de dichos pueblos, han configurado un constitucionalismo, donde, quiérase o no, ha llevado a una transformación de valores y de presupuestos sociales y políticos que sirvieron de contexto al Puerto Rico de antaño. Sobre el particular, concuro con Habermas en cuanto a su teoría comunicativa al exponer derechos y libertades de los ciudadanos tomando en cuenta esencias que las constituyen y libertades individuales y no colectivas que configuran la generación de los bien sabidos, y aquí abordados, derechos humanos.

Esa fuerza conceptual a lo cual hago referencia en esta primera conclusión, ha ido ganando terreno a medida que fuimos entrando al tema de los dilemas, expuesto a su vez por Pérez Luño. Por un lado, el planteamiento de que el nacionalismo constituye un absurdo lógico y ético que entraña derivar el “deber ser” del “ser”, y por otro lado, la dignidad y las necesidades de todos los hombres, y en particular, diría, las necesidades de nuestro pueblo puertorriqueño, que lucha por un reconocimiento internacional por su misma dignidad e identidad. De ahí, la necesidad de haberse traído el concepto de libertad desde el mismo Primer Capítulo, donde se hizo alusión al intervencionismo del *Welfare State*, que tanto daño nos ha hecho como colectivo, así como ha puesto a flor de piel en estos días una “crisis fiscal de Estado dependiente” que corroe la libertad y la prosperidad de los ciudadanos de nuestra isla.

Referente al constitucionalismo nuestro, se ha podido determinar en nuestro análisis que su parte dogmática, que contiene la declaración o catálogo de los derechos positivizados por vía constitucional, provienen éstos del *Bill of Rights* de la tradición anglosajona; que como hemos visto, tiende a considerar los mismos como derechos naturales, lo que de entrada distingue en cuanto a, si son derechos individuales, derechos colectivos, o derechos subjetivos públicos, y sin lugar a dudas, han sido determinantes, unos y otros en configurar lo que a Constitución de Puerto Rico se refiere y lo que, como pueblo proyectamos.

2. *La crisis de un círculo vicioso que nos oprime: “el colonialismo”*

Ha sido más que meritorio el haber abordado el tema del Constitucionalismo de Puerto Rico, para darnos cuenta que tanto, la historia de Puerto Rico, como su historia constitucional, han sido determinados fuertemente, primero, por los cuatro siglos de dominación española, y segundo, por los ciento y tantos años de dominación norteamericana.

Una de las consecuencias, y de mayor vulnerabilidad, en cuanto a la dominación española fue la precaria situación económica que imperaba para ese entonces en Puerto Rico, unido ésta a las condiciones de trabajo deplorables para entonces. Sin embargo, la estructura de las instituciones gubernativas del Derecho Indiano -que nace bajo el signo del absolutismo centralizante de Castilla- se opone a los conceptos del derecho natural, y que son esos mismos derechos los que han cimentado los derechos humanos, y, siendo la gran fuerza moral en el orden geopolítico contemporáneo, han llegado a nosotros, con mayor o menor fuerza para quedarse.

Dicho absolutismo opositor y “colonizador” al derecho natural fue creando en las estructuras del derecho español en la isla, por un lado, un cambio de enfoque del término clásico de los “derechos naturales” por el de los “derechos del hombre”; y por otro, un desequilibrio en cuanto a lo que, para ese entonces, el concepto anglosajón de “*individual rights*” estaba influenciando en el derecho constitucional moderno por su concepción de que existían unos derechos fundamentales, que a su vez, por ser derechos nacidos de la esencia humana, eran irrevocables, inalienables e imprescriptibles. Esto propició un choque de visiones filosóficas que trajo como consecuencia desde entonces –y digo yo, hasta nuestros días- una falta de conciencia del puertorriqueño en el período de dominación española sobre sus derechos individuales, trayendo otro mal: la falta de conciencia también de sus derechos colectivos. Lo que más le preocupaba al

puertorriqueño eran sus problemas inmediatos de empleo, vivienda, alimentación y salud. En este sentido no sólo había desinterés en la masa del pueblo sobre lo que dijese o no la Carta de Derechos; la indiferencia se extendía a la Constitución en sí y, más allá de la Constitución.

Por otra parte, ese círculo vicioso del colonialismo ha traído, en ese proceso de extensión de las libertades constitucionales en Puerto Rico, una adjetivación de las libertades como de “lujo”, porque el contraste entre derecho y vida, entre la norma jurídica y la realidad política, la ausencia por siglos de una verdadera tradición de imperio de la ley, ha ejercido –como expone Labra en su obra “La autonomía colonial en España”- profunda influencia sobre las actitudes del puertorriqueño hacia la ley y hacia las personas investidas de autoridad.

3. *El choque de visiones, concepciones y cosmovisiones constitucionales: La Ley Foraker y la Ley Jones, y el constitucionalismo puertorriqueño*

La Ley Foraker constituye el primer intento norteamericano de legislación colonial. Inglaterra utilizaba una metodología particular para sus colonias, el sistema de colonia real, el gobierno representativo y el gobierno responsable. La flexibilidad y la diversificación caracterizaban el sistema colonial inglés, su capacidad de ajustarse a condiciones cambiantes. Distinto al caso español, que se caracteriza por leyes anquilosadas y radicales a sus intereses. Mientras Francia e Inglaterra oscilaban entre la asimilación y la autonomía, y España entre la asimilación y la especialidad y el viraje final hacia el gobierno autonómico, la orientación inglesa era firmemente hacia este último. El sistema inglés, en su forma de gobierno responsable, influyó en la redacción de la Carta Autonómica, así como también en la organización del primer gobierno civil para Puerto Rico, pero solamente en su forma de gobierno representativo y, a través de las modalidades del gobierno inglés utilizadas en los territorios norteamericanos, como fue el caso de Puerto Rico.

Como sabemos, el proyecto Foraker hizo ciudadanos de los Estados Unidos a los habitantes de Puerto Rico. Proveyó también el proyecto para la extensión de la Constitución y las leyes de los Estados Unidos a Puerto Rico, el comercio libre y la elección por los puertorriqueños de un Delegado al Congreso, con voz pero sin voto, y no se incluía en el proyecto una carta de derechos. A su vez, hay que reconocer que la Ley Foraker aventajaba a la Carta Autonómica en cuanto a la relación económica entre la metrópolis y Puerto Rico.

Lo novedoso que trajo la Ley Jones fue, a mi entender, y como punto de análisis en mi trabajo, el que se deseaba incluir una Carta de Derechos sustancialmente análoga a la que se aprobaría más tarde. Ya en ese entonces se incluían medidas de reforma social, tales como la limitación de la jornada de trabajo a ocho horas y la prohibición del empleo de menores de catorce años, visión claramente tomada del espíritu anglosajón de “*individual rights*”, de clara concepción del derecho natural y no de la concepción de las “*civil liberties o “civil rights*”, lo cual ha tenido poderosamente un efecto en las visiones y concepciones, por un lado, y, por otro, plantearse si, a partir de la delimitación de los derechos que posteriormente fueron incluidos en nuestra Carta de Derechos de la Constitución de 1952, y si estos derechos fueron internalizados, comprendidos y valorados por el puertorriqueño común.

Ahí está, a mi entender, el choque, - y sin quizá presagiarlo Estados Unidos- de visiones y concepciones por parte de una y otra ley. Por un lado, la Ley Jones preveía la organización de un Senado electivo, pero del otro se limitaban los poderes de la Asamblea Legislativa a un grado mayor que en la propia ley Foraker. A mayores privilegios, mayor vigilancia, desconfianza y cautela, por lo que, la ley Jones continuó destacando la naturaleza singular del caso puertorriqueño y el sentimiento oficial sobre la necesidad de moldear un régimen especial de gobierno para Puerto Rico, si mayores delimitaciones.

Es por esto que los gobernadores de entonces en Puerto Rico concebían su cargo y su relación con la Asamblea Legislativa en modo distinto. Su función no era fundamentalmente la de representar el gobierno de los Estados Unidos y fomentar el ejercicio por el pueblo de poderes cada vez mayores de gobierno propio, sino que se aferraban a su doble función de representantes del poder metropolitico y jefes del gobierno colonial, y no estaban dispuestos a tolerar fácilmente merma alguna en su poder al actuar bajo ninguna de sus capacidades. De ahí la validez de mi conclusión en cuanto a que ambas leyes, tanto la Foraker, como la Jones, incidieron grandemente a este choque de visiones y concepciones, de lo cual, ni una ni otra, con sus improntas particulares, propiciaron beneficios en la vida colectiva de Puerto Rico, y mucho menos el educar a “una madurez en cuanto ser sujeto de derechos; a una concientización en cuanto sus deberes y responsabilidades y en llegar a identificarse con ellos (sus derechos) de forma proactiva y férrea”.

Esta lamentable situación de choque de visiones entre “espíritus de leyes encontradas” propició y aceleró, a mi forma de ver, la crisis del colonialismo de 1933 al 1940, donde el indiferentismo se sustituye por una mayor conciencia de los graves problemas económicos de la Isla y por la determinación de resolverlos. De ahí un importante período de gestación, donde las ideas de hombres y las circunstancias que en décadas siguientes habrían de dar pie a nuevos intentos de descolonizar el país. Comienza en este período el deseo de darle solución preferible al problema del status. Dicho sea de paso, fíjese si este choque inicial de visiones y concepciones no ha sido resuelto o redirigido por el cauce necesario -como hace tiempo que debió darse- que todavía hoy estamos, por un lado, unos, diciendo que es nuestro problema mayor de indignidad, el no resolver el status actual de la isla, y otros, planteando que los problemas económicos que enfrenta hoy la Isla son prioritarios al dilema del status que aquellos exigen resolverse. ¿Cuándo se resolverán el uno y el otro? Parece que estamos abocados al inmovilismo perpetuo.

4. *La conceptualización: “la dignidad del ser humano es inviolable”, y la urgencia de una Carta de Derechos para Puerto Rico*

Para llegar a una u otra, un hecho cierto en mi trabajo es la importancia de la génesis y sus consideraciones del concepto de persona, ya que para llegar a aseverar sobre la dignidad inviolable de la persona, así como, qué tipo de sujeto está queriéndose incluir en una carta magna de derechos cualquiera, es esencial y necesario que los conceptos se delimiten y se abarquen desde su origen.

Porque la importancia del concepto de persona frente a otros conceptos que puedan definir al ser humano es relevante –como comencé el Capítulo Tercero- puesto que es la persona la que tiene la plenitud de derechos, concretamente el de la dignidad y por tanto el de la vida, es desafiante e iluminadora la definición de Boecio, donde definió la persona humana como “*sustancia individual de naturaleza racional*”, y la cual Santo Tomás adopta y amplía, teniendo en cuenta el pensamiento de la patrística griega en cuanto a racionalidad y, utilizando éste la inteligencia como contenido de la dignidad de la persona, eleva ésta a casi rango de definición: “*Persona est id quod est perfectissimum in tota natura*”, y llegando el aquinate a expresar, a mi modo de ver, una máxima tan iluminadora como la de Boecio, como es: “En tanto pertenece necesariamente la personalidad a la dignidad y a la perfección de alguna realidad, en cuanto pertenece a la dignidad

y perfección de ésta, existe por sí (*quod per se existat*): lo cual es entendido en el nombre de persona.

De esta concepción -tanto de Boecio como de Santo Tomás de Aquino- he considerado imprescindible traer el pensamiento de Kant para abordar la autonomía moral del ser humano en cuanto principio del mundo moral. Kant ilumina el valor de la dignidad de la persona en cuanto que la persona moral es un fin en sí misma, y no un medio para fines ajenos, respondiendo así Kant al “cómo” de la conducta moral con su conocido imperativo categórico: *Obra de tal modo que utilices lo humano, tanto en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca meramente como medio*”. ¿Acaso dicho imperativo categórico no le ha dado un norte seguro, primero, a la impronta del cristianismo, la cual hemos abordado como pieza clave de nuestro análisis, y segundo, no es acaso piedra angular en cuanto a la visión de “dignidad del hombre” o de la tan significativa frase acuñada por la Comisión de Carta de Derechos presidida por don Jaime Benítez Rexach, de que “la dignidad del ser humano es inviolable”, sin considerar su influencia marcadamente ética y moral, también impronta del cristianismo?

Porque el imperativo categórico y el reconocimiento de la dignidad humana de todos los seres humanos en todos los ámbitos humanos pueden considerarse las dos caras de una misma moneda, éste imperativo señala, por tanto la dignidad de la persona como pauta última de la acción humana. La idea de todo ser humano como fin en sí mismo, que representa hoy el nombre de Kant, tiene una gran significación para la articulación de la convivencia humana, pues responde, como hemos visto en mi trabajo, a necesidades antropológicas fundamentales –como ha sido en el caso de la redacción del Informe de Carta de Derechos de la Constitución de 1952- y permite instaurar la cooperación de culturas diferentes, como han sido a su vez las influencias constitucionales, directas o indirectas de otros pueblos con relación a Puerto Rico.

De ahí que tenga cada vez más vigencia e importancia el principio de reciprocidad, que como “regla de oro”, y como aparece expresada en el Nuevo Testamento: “*Por eso, cuanto quisiéreis que os hiciesen a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos*”, tiene validez universal porque la constitución del ser humano como sujeto moral mediante la razón y la libertad ordena al mismo tiempo el reconocimiento de sí mismo como cualquier otro, en calidad de objeto moral, en calidad de persona. No cabe duda de que Kant ha acertado a divisar lo que es la persona como sujeto de la moralidad, en la medida en que la libertad, para Kant no es dissociable del

cumplimiento del imperativo categórico, y éste es una realidad humana imponente, máxime cuando Kant, desde esa misma perspectiva moral, repropone el concepto de persona, por que para éste “la persona humana es dignidad”, y “la humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello, estriba precisamente su dignidad.

Sin lugar a dudas, la influencia de Kant y del cristianismo han sido medulares en la concepción de dignidad e inviolabilidad que ilumina nuestra Carta de Derechos, máxime cuando la “persona” en Kant se define como un “alguien” en relación con otros “alguien” y con Dios, y el mismo Preámbulo de nuestra Constitución lo menciona a Éste expresamente: “Que nuestra confianza está puesta en Dios Todopoderoso” (...). Por otro lado, la noción de dignidad humana es considerada un concepto clave en el desarrollo del discurso de los derechos humanos. Habermas lo expresa, para mí magistral, cuando expresa que “la dignidad humana constituye la fuente moral de la que todos los derechos proceden”.

5. *“Persona” y “libertad” como portaestandartes de la nueva visión de mundo y de los derechos humanos a partir del cristianismo.*

Si tomamos como punto de partida en el tema sobre “Derechos humanos y cristianismo” en el Capítulo Sexto, lo expresado por Ernest Bloch que “la dignidad humana ha sido en la historia, y es en la actualidad, el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona”, debe ser, sin lugar a dudas frase que, en cierta forma justifica mi expresión utilizada antes que “los conceptos de persona y libertad van de la mano”, máxime cuando el mismo Aristóteles ha expresado que “el hombre libre es causa en sí mismo”.

A través de la historia el mismo hombre se ha preguntado sobre la importancia del ser humano y sobre todo lo que pueda afectarlo, de ahí que Sócrates insistiera en la necesidad del autoconocimiento de cada hombre para abrir el horizonte de humanización desde el pensamiento. Esa importancia por el ser humano ha propiciado que la persona sea centro de atención en diferentes campos de reflexión debido a que se dirige directamente a intereses comunes de toda la humanidad; el cristianismo no ha sido la excepción en cuanto a la reflexión sobre la dignidad humana, por el contrario, ha tomado este tema como uno de los pilares de su misión, ya que el

trabajo por el respeto de la dignidad del hombre responde a lo exigido por Jesucristo para lograr el advenimiento del reino que Él proclama. “Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me recibisteis, anduve sin ropa y me vestisteis, estuve en la cárcel y me vinisteis a ver (...) Os aseguro que todo lo que hicisteis por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicisteis”. Ese es el desafío al que el cristianismo incita, a enaltecer la dignidad de todos los hombres por más humildes que sean, y que cada uno sea tratado como lo que es: imagen y semejanza de Dios y no como un simple objeto de producción.

La dignidad de la persona humana, según la visión cristiana, tiene dos modalidades: la dignidad intrínseca y la dignidad extrínseca. La primera significa que la persona tiene un valor intrínseco y absoluto. Ese valor lo posee por el mero hecho de ser persona y no por la posesión de alguna cualidad o condición particular. La segunda, se refiere a que persona es, en relación a los demás, sustancia única, irrepetible y autónoma, por lo que, al gozar de Dios como Padre, es hijo por naturaleza divina, gozando el ser a imagen y semejanza del mismo Dios.

Por su parte, la libertad, desde la concepción bíblica, según Joseph Ratzinger – y la cual he expuesto en mi trabajo- tiene dos conceptos relacionados: *eleutheria* (libertad) y *parresía* (franqueza). El primer concepto de *eleutheria* se refiere a que libre es el que, dondequiera que esté, se siente en su casa, en su patria. Es “*una distinción en el ser*”, seguida por una diferencia en el actuar. Es “*participar en el mismo ser*”. Es por eso que Dios es la libertad en persona, pues Él es total posesión del ser. Me ha impresionado una frase de Ratzinger, la que expresa: “La libertad se identifica con la altura del ser; altura quiere decir: estar en contacto con la fuente del ser, con el manantial de todo bien, con la verdad y con el amor.

El otro término, *parresía*, procede de la política griega: significa el derecho que tiene el hombre libre a decir lo que piensa, signo de verdadera democracia, y comparando la retórica pagana con el derecho de expresión cristiana: mientras la retórica está marcada por la adulación, la avaricia, el orgullo, la libertad de expresión que promueve el cristianismo está relacionada directamente con la verdad. Ratzinger ilumina los conceptos de “libertad y verdad” cuando expresa que “donde se niegan los presupuestos de la adoración y el vínculo con la verdad, necesariamente termina por aparecer una pseudo-libertad anárquica, y donde se niega a Dios, no se edifica la libertad sino que se la priva de su fundamento y se la distorciona (...) Si no hay verdad acerca del ser humano, el ser humano tampoco tiene libertad. Y sólo la verdad hace libres”.

Qué mejor introducir lo que la Comisión de Carta de Derechos incluyó en la misma, que utilizar esta reflexión de Ratzinger como punta de lanza y guía segura en el análisis al interno de la Asamblea Constituyente.

La Declaración de la Independencia y la Constitución de Estados Unidos, al igual que la Declaración de los Derechos del Hombre promulgada en Francia, tuvieron un gran impacto en el Nuevo Mundo, no siendo Puerto Rico la excepción. No es casualidad que la sección 1 del Artículo II lleve por título “la dignidad e igualdad del ser humano”. Ese deseo de establecer expresamente el grado supremo de dignidad e igualdad del ser humano tenía su influencia de Kant y del cristianismo. Baste sólo traer a colación la Ponencia de Jaime Benítez Rexach del 31 de julio de 1965 ante la Comisión de Estados Unidos y Puerto Rico para el estudio del Status, que la impronta del cristianismo queda claramente delineada en la reflexión, juicio y análisis de aquél quien tuvo la responsabilidad de presidir la Comisión de Carta de Derechos, como fue Jaime Benítez Rexach, y, con su equipo de trabajo, presentar al entonces Presidente de la Asamblea Constituyente, Luis Muñoz Marín, lo que habría de llevarse al pleno de dicha Asamblea para su aprobación, como así ocurrió.

Según lo, por mí investigado, tanto el concepto de persona, así como el de libertad o libertades, gozaban de la frescura original de los mismos, ya que fueron tomados de la concepción del derecho natural, de la cual el espíritu de los “individual rights” le impregnaron su toque particular y preciso. No es difícil saber cuáles fueron los conceptos que se utilizaron. No se refleja, ni en el Informe de Carta de Derechos, ni en la finalmente aprobada Carta de Derechos de la Constitución de 1952, conceptos como: “sujeto”, “individuo”, “tipo”.

Esto tiene, a mi forma de verlo, una justificación. Los conceptos utilizados por nuestros padres de la Carta de Derechos sí eran ellos conscientes de que, utilizando por ejemplo, los conceptos de: “persona” y “dignidad humana”, estaban considerando la fuerza de ellos como acepciones fundamentadas en valores y principios inalienables, autónomos en sí mismos, con claro sentido ético-moral, y, cónsonos con la visión del derecho natural, donde su orientación fundamental iba dirigida hacia el bien, inscrita en lo más profundo de nuestro ser, en virtud de la cual el hombre tiene la capacidad de distinguir el bien del mal, y de orientar la propia vida colectiva de un pueblo, con libertad y responsabilidad propias, y de modo congruente con el Bien Común.

Con mucha razón y para convicción mía, no puede pasar desapercibida esta exposición sin concluir que, cojo quedaría mi análisis, y por tanto, a medias la justificación en materia de la impronta del cristianismo en los conceptos de “persona”, “hombre” y “mundo”, y en donde se proclama la igualdad y dignidad de todos los hombres por ser imagen de Dios, si el mismo no es iluminado por la reflexión titulada “Nueva visión del mundo y del ser humano que introduce el cristianismo según Manuel Maceiras Fafián, mi dilecto profesor y mentor decidido en este trabajo investigativo.

Por otro lado, no pudiera entenderse cabalmente lo que he querido exponer en mi trabajo sin las precisiones siguientes del profesor Maceiras: 1. El cristianismo introduce una novedosa interpretación de la realidad, al situar la causa eficiente y su principio ontológico, no en el caos de los griegos, sino en la acción amorosa y libre de un ser trascendente al mundo; 2. Los seres humanos sabemos que el ejercicio de nuestra libertad es el recurso que esclarece dudas, libera de incertidumbres y habilita fines y proyectos para realizarse en la historia como seres dependientes y responsables de nosotros mismos; 3. La doctrina cristiana vincula la persona individual a la de sus semejantes, de tal modo que el concepto de *pueblo*, más tarde el de *sociedad*, implica relaciones y compromisos interpersonales, y que éstas relaciones traen a primer plano el valor supremo de la caridad como práctica social que incluye la fraternidad y la solidaridad, como obligación de ayuda y respeto a nuestro prójimo; 4. La revelación cristiana propone una visión de la historia irreversible, donde el tránsito temporal de los seres no está encadenado a ciclos de eterno retorno, sino hacia la realización teleológica que cada uno despliega de modo irrepetible en el tiempo de su existencia; 5. La novedad cristiana concibe la muerte, no como trance o suceso absurdo, ni pena, ni condena, ni tampoco liberación de un castigo, sino el momento en que la vida se desvincula de la condición histórica y temporal para adquirir sentido “metahistórico” y “metatemporal”, para adquirir caracteres de expectativa mejor, de esperanza, plenamente justificable con la eternidad de Dios; 6. En el mensaje cristiano el trabajo humaniza al hombre, y el conocimiento no es simple contemplación, sino exigencia de acción y transformación de lo que se conoce.

Qué mejor que concluir este trabajo con una sugestiva frase de Maceiras, y que a su vez deseo sea ésta como tributo de lo que hemos recibido en valores y principios por parte del cristianismo, y de los cuales sé que la Carta de Derechos de la Constitución de 1952 se benefició grandemente;

y bálsamo de reconocimiento al fenecido Juez Jaime Benito Fuster Berlingeri que no se le hizo difícil comprenderlo, se le hizo fácil enseñarlo, y lo hizo vida para luego ofrendarlo.

“La herencia cristiana nos elevó a hijos de Dios, en un mundo de seres libres y solidarios, transitando un tiempo convocado por la esperanza”.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Munárriz, Luis, *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*, Navarra, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.

Anaximandro, *Diels*, 12, B, I.

Andic, Fuat., *El desarrollo económico y la distribución del ingreso en Puerto Rico*, Río Piedras, Instituto de Estudios del Caribe, 1964.

Aristóteles, *Física*, II, 8 (traducción al español de G.R. de Echandía), Barcelona: Planeta-Agostini, 1996.

Arregui, J. Vicente, *La importancia del ser humano*, en “Anuario Filosófico” 27 (1994).

Ayllón, José Ramón, *Ética Razonada*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999.

_____, *En torno al hombre*, Madrid, RIALP, 1994.

Baratta, *Diritti fondamentali*, en el vol. col. a cargo de A. Negri, *Scienze Politiche*, 1 (Stato e política).

Barrio, José M., *Moral y Democracia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.

_____, *Historia y destino*, Madrid, RIALP, 1977.

_____, *Positivismo y violencia*, Pamplona, EUNSA, 1991.

Battaglia, F., *Declaraciones de derechos*, en su vol. *Estudios de Teoría del Estado*, trad. cast. de E. Díaz y P. de Vega, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1966, pág. 175.

Blázquez Carmona, F., et als., *Diccionario de términos éticos*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1999.

Calcott, W.H., *The Caribbean Policy of the United States, 1890-1920*, Baltimore, John Hopkins Press, 1942.

Campbell, T., “Introduction: Realizing Human Rights”, en el volumen colectivo *Human Rights from Rhetoric to Reality*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1986, pp. 1 ss.

Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

_____, *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989.

Carro, V., *Vitoria y los derechos del hombre*, en AAFV, 1946-47, n. VII, págs. 141 y ss.

Carroll, H.K., *Report on the Island of Porto Rico*, Washington, Government Printing Office, 1899.

Cassin, R., *El problema de la realización efectiva de los derechos humanos en la sociedad universal*, en el vol. *Veinte años de evolución de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1968.

Castán Tobeña, J., *Los derechos del hombre*, Madrid, Reus, 1969.

Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, siglo veintiuno editores, 1994.

Coll y Toste, C., *Reseña del estado de la isla de Puerto Rico al tomar posesión de ella los Estados Unidos*, San Juan, Imprenta La Correspondencia, 1899.

Constant, Benjamín, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en su volumen *Escritos políticos*, ed. cast. de M. L. Sánchez Mejías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 367.

_____, *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Cordua, Carla, “El desarrollo de la voluntad: de la naturaleza a la eticidad”, en: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 69-70.

Cortina Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1998.

_____, *La ética y la política*, Barcelona, Ariel, 1992.

_____, *Ética aplicada y Democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1997.

Cruz Monclova, Lidio, *Historia de Puerto Rico*. t. III, 3ra. Parte, Río Piedras, Ed. Universitaria, 1971.

Cuesta Mendoza, A., *Historia de la educación en el Puerto Rico colonial*, vol. 2, Ciudad Trujillo, Imprenta Arte y Cine, 1948.

Dapena, J.A., *Trayectoria del pensamiento liberal puertorriqueño en el siglo XIX*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1963.

De Hostos, A., *Historia de San Juan, ciudad murada*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1966, pp. 378-381.

De Vega García, Pedro, Dificultades y problemas para la construcción de un constitucionalismo de la igualdad, en: *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, coord., Antonio Pérez Luño, Madrid, Marcial Pons, 1996, pp. 265 ss.

Derisi, Octavio Nicolás, *Max Scheler: Ética material de los valores*, Madrid, Editorial Magisterio Español, S.A., 1979.

Díaz, C., *El sujeto ético*, Madrid, Encuentro, 1986.

Dietmar Der Pfordten, *On the Dignity of man in Kant*, en *The Royal Institute of Philosophy*, Munich, 2009, pp. 371-372.

Dippel Horst, *Constitucionalismo moderno*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 2009.

Enciclopedia Universal Ilustrada, Tomo V, Editorial Cantábrica S.A., Bilbao, 1985, pág. 2417.

Drake, Esteban, A., *El derecho público subjetivo como instrumentación técnica de las libertades públicas y el problema de la legitimación procesal*, Madrid, Civitas, 1981.

Duchacek, I.D., *Derechos y libertades en el mundo actual*, trad. cast. de O. Monserrat, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.

Duverger, M., *Manuel de droit constitutionnel*, París, PUF, 1955, pp. 549 ss.

Esmein, A., *Eléments de Droit constitutionnel*, París, Sirey, 1921, vol. I, pp. 591 ss.

Falgueras Salinas, Ignacio, *Hombre y destino*, Navarra, EUNSA, 1998.

_____, *Crisis y Renovación de la Metafísica*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1997.

Fernández Aguayo, Sergio, *Persona, sociedad y economía en Jacques Maritain*, Santiago, Universidad Miguel de Cervantes, 2010.

Fernández Rozas, J.C., *La protección de los derechos humanos y su proyección en el orden jurídico interno*, en el vol. col. *Política y derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1967.

Friedman, M. y R., *Libertad de elegir*, trad. cast. de C. Rocha, Barcelona, Grijalbo, 1980, pp. 194-195.

Frosini, V., *L'uomo artificiale. Etica e diritto nell'era planetaria*, Milán, Spirali, 1986.

Frossard, A., *No tengáis miedo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1982.

G. Teubner, *Dilemmas of Law in the Welfare State*, Berlín, Walter de Gruyter, 1985.

González Campos, J.D., *La protección de los derechos humanos en las Naciones Unidas*, en el vol. col. O.N.U., año XX, Madrid, Tecnos, 1966.

González, Juliana, *Ética y libertad*, México, Ediciones Universidad Autónoma de México, 1989.

Gómez Acevedo, L., *Sanz, promotor de la conciencia separatista en Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1956.

González Viven, F., *La filosofía del Estado en Kant*, Tenerife, Universidad de la Laguna, 1952.

Gran Enciclopedia RIALP, Tomo VI, Ediciones RIALP, S.A., Madrid, Sexta Edición, 1991, pág. 328.

Grisez, Germain, et als., *Ser persona. Curso de ética*, Madrid, RIALP, 1996.

Guerra, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid, Caparrós, 2002.

Habermas, Jünger, “*La modernidad: un proyecto inacabado*”, en su volumen *Ensayos políticos*, trad. cast. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 279 ss.

_____, *El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos*, en: Revista Diánoia, vol. LV, número 64 (mayo 2010).

_____, *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Tecnos, 1998.

Haring, C.H., *The Spanish Empire in America*, New York, Oxford University Press, 1947.

Hegel, Federico, *Filosofía real*, México, FCE, 1986.

_____, “*Die Verfassung Deutschlands*”, en: *Fruhe Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Hernández R., Pautas sobre los derechos humanos en Francisco de Vitoria, *Revista de Teología*, 43, 1982, págs. 45-62.

Hernández Gómez, José Ricardo, *Tratado de Derecho Constitucional*, Madrid, Ariadna, 2010.

Herrero de Miñón, M., *Nacionalismo y constitucionalismo*, Madrid, Tecnos, 1971.

Hoffe, Olfried, (ed), *Diccionario de ética*, Barcelona, Crítica, 1994.

Juan Pablo II, *Don y misterio*, Madrid, BAC, 1996.

_____, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1994.

_____, *Sollicitudo rei sociales* (Encíclica)

Juan XXIII, *Pacem in terris* (Encíclica)

Kant, Manuel, *Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, Américalée, 1974.

_____, GMS, B 92 (IV, pp. 77 y s.)

Kelsen, H., *¿Qué es justicia?*, trad. cast. de A. Calsamiglia, Barcelona, Ariel, 1982.

Konvitz, M.R., *The Constitution and Civil Rights*, New York, Columbia University Press, 1947.

- Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991.
- Labra, J.M., *La autonomía colonial en España*, Madrid, Imprenta de los Suc. de Cuesta, 1892.
- Lauria, Antonio, Jr., “Respeto”, “Relajo” and *Interpersonal Relations in Puerto Rico*, 37 *Anthropological Quarterly*, 53, (1964).
- León XIII, *Libertas praestantissimum* (Encíclica).
- Limburg, J., Los derechos humanos en el Antiguo Testamento, *Concilium* 15, 1979, págs. 33-40.
- Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1973.
- López Azpitarte, Eduardo, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, San Pablo, 1990.
- Mandroni, H.D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Buenos Aires, 1965.
- Mannheim, Kart, *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Mathews, T.G., *La política puertorriqueña y el Nuevo Trato*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1967.
- McCrudden, Christopher, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, 19 *The European Journal of International Law*, 659, (2008), pág. 656.
- Molas Pere, *La estructura social de la Edad Moderna europea*. Manual de Historia Moderna, Barcelona, Ariel, 1993.
- Morales Gil de la Torre, Héctor, *Derechos humanos: dignidad y conflicto*, México, Universidad Interamericana, 1996.
- Muguerza, J., “La alternativa del disenso”, en el volumen colectivo *El fundamento de los derechos humanos*, edición a cargo de G. Peces-Barba Martínez, Madrid, Debate, 1989, pp. 20 ss.
- Narváez Hernández, José Ramón, *Apuntes para empezar a descifrar al destinatario de los derechos humanos*, Madrid, Revista Telemática de Filosofía del Derecho. 2005.

Negrón de Montilla, Aida, *Americanization in Puerto Rico and the Public School System*, Río Piedras, Editorial Edil, 1970.

Osuna, J.J., *A History of Education in Puerto Rico*, 2da. ed., Río Piedras, Editorial Universitaria, 1949.

Ots, J.M., *Manual de historia del Derecho español en las Indias y del Derecho propiamente indiano*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.

Pagán Bolívar, J., *Historia de los partidos políticos puertorriqueños, 1898-1956*, San Juan, Librería Campos, 1959.

Paine, Thomas, *Los derechos del hombre*, trad. cast. de J.A. Fernández de Castro y T. Muñoz Molina, México, FCE, 1944.

Papacchini, Ángel, *Filosofía y derechos humanos*, Madrid, RIALP, 1989.

Parfit, D., "Prudence, Morality and the Prisoners Dilemma", en *The Proceedings of the British Academy*, vol. LXV, 1979, pp. 539 ss. (trad. cast. De G. Gutiérrez, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1991).

Pérez Luño, Antonio E., (Coordinador), *Monografías Jurídicas, Derechos Humanos y Constitucionalismo ante el Tercer Milenio*, Madrid, Marcial Pons, 1996.

_____, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 8va. Ed., 2003.

_____, *Derechos humanos y constitucionalismo ante el Tercer Milenio*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales. 1996.

_____, *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979.

_____, *El derecho natural como problema. Ensayo de análisis del lenguaje en los Estudios-Homenaje al Prof. Corts y Grau*, Valencia, Universidad de Valencia, 1977, vol. II, pág. 187.

Peces-Barba, G., *Derechos fundamentales I. Teoría general*. Madrid, Guadiana, 1973.

_____, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Mezquita, 1982.

Pérez Marcos, Regina María, *Derechos humanos e inquisición, ¿conceptos contrapuestos?*, Madrid, Revista de la Inquisición, 2000.

Pérez Royo, Javier, *Curso de Derecho Constitucional*, Madrid, Marcial Pons, 1971.

Pippin, Robert, “What is the Question for Which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?” en: *European Journal of Philosophy*, VIII, (2000), pp. 164 ss.

Polo, Leonardo, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Tecnos, 1993.

_____, *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo*, Madrid, RIALP, 1991.

_____, *Tener y Dar. Ética hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Unión Editorial, 1996.

Quiñones, J.M., *Historia de los Partidos Reformista y Conservador*, Mayagüez, Tipografía Comercial, 1889.

Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987.

_____, “El fin del tiempo”, en: Metz, J.B., Ratzinger, J., Moltmann, J., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid, Trotta, 2001.

_____, *La fe como camino: contribución al “ethos” cristiano en el momento actual*, Barcelona, EIUNSA, 1997.

_____, *Fe, verdad y tolerancia*, Madrid, Trotta, 1998.

_____, *Natura e compito della Teologia: il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano, Jaca Books, 1993.

Rhonheimer, Martín, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Madrid, RIALP, 2000.

_____, *Sulla fondazione di norme morali a partire della natura*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, LXXXIX, (1997), pp. 515-535.

Rodríguez, Arnaiz, *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999.

Roosevelt, Jr., Theodore, *Colonial Policies of the United States*, New York, Doubleday, Doran and Co., 1937.

Rosario Natal, C., *Puerto Rico y la crisis de la Guerra Hispanoamericana (1895-1898)*, Hato Rey, Ramallo Bros, 1975, pp. 10-11.

Ruíz del Castillo, C., *Las relaciones entre los derechos del hombre y el derecho internacional, según las inspiraciones de Francisco de Vitoria*, en AAFV, n. VII, pág. 39 y ss.

Sánchez Agesta, L., *Historia del constitucionalismo español*, 2da. edición, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.

Sánchez Rubio, David, *Repensar derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*, Sevilla, Editorial MAD, 1996.

Sayés, José Antonio, *Antropología y Moral*, Madrid, Ediciones Palabra, 1997.

Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 1.

_____, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

_____, *Comentario a la Primera Carta a los Corintios*, 15, lect. 2.

Scheler, Max, *Ética*, tomo II, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

Serrano, R., *Humanismo cívico: Acercar el poder a las personas*, en CONSUDEC, 2000, Número 893, págs. 54-56.

Sohn, Louis, B., *Cases and Other Material on World Law*, Brooklyn, The Foundation Press, 1957.

Spaemann, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

Teubner, G., *Dilemmas of Law in the Welfare States*, Berlín, Walter de Gruyter, 1985.

- Trías Monge, José, *El sistema judicial de Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universitaria, 1978.
- _____, *Historia constitucional de Puerto Rico*, vols. I,II,III,IV, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1981.
- Truyol y Serra, A., *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1968.
- Tugwell, R.G., *Puerto Rican Publics Papers*, San Juan, Editorial Oriente, 1945.
- _____, *The Stricken Land*, New York, Doubleday and Company, Inc., 1947.
- Valcárcel, Amelia, El sentido de la libertad, en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (34), 2000.
- _____, *Ética para un mundo global*, Madrid, Editorial Temas de Hoy, 2002.
- Vázquez Fernández, Francisco. *Ética y Deontología de la información*, Madrid, Paraninfo, 1997.
- von Kutschera, Franz, *Fundamentos de ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- von Hayek, F., *Camino de servidumbre*, trad. cast. de J. Vergara, Madrid, Alianza, 1978.
- Wagensberg (ed.), *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquera, 1986.
- Weiss, Juan Bautista, *Historia Universal, Vol. XV: Los Estados Unidos. La Revolución francesa*, Barcelona, Tipografía La Educación, 1931.
- Wojtyla, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, BAC, 1982.
- _____, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su destino*, 4ta. ed., a cargo de J.M. Burgos y A. Burgos, Madrid, Palabra, 2005, pág. 38.
- _____, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre*, (6ta. ed. a cargo de J.M. Burgos), Madrid, Palabra, 2006.
- _____, *Amor y responsabilidad*, Madrid, Palabra, 2002.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, Editorial Limusa, 2000.